



IUCCRR
Instituto Universitario de Ciencias
de las Religiones

Trabajo de Fin de Máster

Curso Académico 2012-2013

Título: "Fuentes legales y prácticas religiosas diferenciadoras entre caraítas y rabanitas en la Edad Media".

Title: "Legal sources and religious practices differentiating between Karaites and Rabbanites in the Middle Ages".

Presentado por: Ramadan Ibrahim Mohamed (ramadenmr@yahoo.com)

Tutores:

María Ángeles Gallego García (CSIC) (mariangeles.gallego@cchs.csic.es)

Luis Vegas Montaner (UCM) (vegas@filol.ucm.es)

Keywords: *The Judaism; legal sources: Bible; Oral Tradition; rational approach; rites (Sabat); Rabanitas: Sa'adia Gaón; Karaites: Qirqisānī.*

Palabras claves: *el Judaísmo; fuentes legales: Biblia; Tradición Oral; metodología racional; ritos: (Sabat); Rabanitas: Sa'adia Gaón; Caraítas: Qirqisānī.*

Índice

1. Introducción.....	3
2. Fuentes de la Ley Judía: Diferencias entre rabanitas y caraítas.....	8
2.1. La Biblia y la Tradición Oral.....	8
2.1.1. Visión general en el judaísmo acerca de la Biblia y la Tradición Oral en tanto que fuentes de la Ley.....	8
2.1.2 La opinión de los rabanitas acerca de la utilización de la Tradición Oral (Mishná y Talmud).....	13
2.1.3. Réplica del caraíta al-Qirqisānī a lo afirmado por los sabios rabanitas en relación con la utilización de la Tradición Oral.....	19
2.2. La analogía.....	23
2.2.1. La opinión de los sabios del Talmud acerca de la analogía como método exegético del texto bíblico	23
2.2.2. Opinión de Sa‘adia Gaon acerca de la analogía.....	26
2.2.3. La opinión de al-Qirqisānī acerca de la aplicación del método de la analogía.....	32
2.3. El consenso y su uso entre rabanitas y caraítas.....	38
3. El precepto del sabat: Diferencias entre caraítas y rabanitas en la Edad Media	40
3.1. Preparar comida y bebida durante el sabat.....	40
3.2. Prescripciones sobre encender fuego o la luz en sabat.....	42
3.3. Prescripciones sobre el coito en sabat.....	43
4. Conclusiones.....	45
5. Bibliografía.....	47
6. Anexos.....	51

Abstract:

The following document is about the religious conflict that took place in the Middle Ages between the sectarian group of the Karaites s. IX d. C and the Rabbanites, the mainstream Judaism, on: a) The assessment of the Oral Tradition (Mishnah and Talmud) as sacred source just as the Bible itself; b) as well as the methodology for extracting the laws from the sacred text; and finally, c) issues of religious practices and worship (Sabbath, circumcision, purity laws, among others.). The main objectives of this document are the following: first, a study of the sources and methodology used by the Rabbanites and Karaites in order to extract the rules and laws of Jewish life; second, to illustrate and document the views of Rabbanites and Karaites through two key figures in the controversy that occurred between this two groups in the Middle Ages: the Rabbanite Sa'adia Gaón (882-942 AD) and the Karaite Ya'qūb al-Qirqisānī (second quarter of the tenth century AD C.) in Baghdad; third, provide new data from the reading of original works of these authors in Judeo-Arabic, as well as a medieval anonymous source; and finally, illustrate the impact of differences between both groups in a matter of great importance in the Jewish world: the observance of the Sabbath.

Resumen:

El siguiente trabajo trata del conflicto religioso que tuvo lugar en la Edad Media entre el grupo sectario de los caraitas s. IX d. C y los rabinitas, la corriente principal del judaísmo, sobre: a) La valoración de la Tradición Oral (Mishná y Talmud) como fuente sagrada igual que la propia Biblia; b) Así como la metodología para extraer las leyes del texto sagrado; y por último, c) Cuestiones de práctica religiosa y de liturgia (shabbat, circuncisión, leyes de pureza, entre otros). Los objetivos principales de este trabajo son los siguientes: Primero, hacer un estudio sobre las fuentes y metodología utilizada por los rabinitas y caraitas para extraer las normas y leyes de la vida judía; segundo, ilustrar y documentar las opiniones de rabinitas y caraitas a través de dos figuras cruciales en la polémica que se produjo entre estos dos grupos en la Edad Media: el rabinita Sa'adia Gaón (882-942 d.C) y el caraita Ya'qūb al-Qirqisānī (segundo cuarto del siglo X d. C) en Bagdad; tercero, aportar datos nuevos a partir de la lectura de las obras originales de estos autores en judeo-árabe, así como de una fuente anónima medieval; y por último, ilustrar el impacto de las diferencias entre ambos grupos en una cuestión de gran relevancia en el mundo judío: la observancia del Shabbat.

1. Introducción:

El período de los Gaonim¹ fue una de las épocas en que el judaísmo se vio más afectado por luchas internas. Generalmente se considera que dicho periodo se extiende entre los siglos VII a X d.C., es decir, bajo dominio del Imperio Islámico, el cual, en aquellos tiempos, ejercía el control y gobierno de muchos territorios de valor estratégico del mundo. En estas regiones surgieron distintos movimientos religiosos y corrientes filosóficas opuestas a la tradición rabínica oficial, que tuvieron una influencia notable en el pensamiento religioso judío. Entre estos movimientos destaca la aparición de los mesiánicos, de los críticos racionalistas, así como de una corriente religiosa de gran importancia en la historia del pensamiento judío: la de los caraítas, o caraísmo², de la cual nos vamos a ocupar en esta investigación.

Diversos movimientos y personajes judíos anteceden a los caraítas y se consideran precursores suyos. Así, por ejemplo, el de los isauíes en el s. VII, cuyo líder espiritual, Abū Īsā al- Isfahānī, explicó los textos legales de la Torá contradiciendo en gran parte lo que se enseñaba en las academias judías de Sura y Pumbedita (prohibía, por ejemplo, el consumo de carne y de vino). Alrededor del año 720 d.C. encontramos a otro judío que anunciaba ser el Mesías esperado, de nombre Shirin, cuyo lema era: “Abandonad las enseñanzas del Talmud”. Canceló muchas de las leyes relativas a la alimentación, a la vez que modificó las normas y reglamentos relacionados con las fiestas. Asimismo, un contemporáneo de Shirin de nombre Yudghāne, originario de la ciudad de Hamadán y miembro del movimiento isauí, afirmaba ser un profeta y predicaba el advenimiento del Mesías. Consideraba que el texto bíblico contiene dos significados: uno evidente (*ẓāhir*), al alcance de cualquier persona, y otro oculto (*jaḥfī*), que nadie más aparte de él podía comprender³.

Fue en tiempos del califa Abū Ya ‘far al-Mansūr (754-775 d.C.) cuando apareció una figura crucial para comprender los inicios del caraísmo y a quien tradicionalmente se

¹ Este término se usaba como título de los líderes de las academias judías de Sura y Pumbedita de Babilonia, y de manera general se aplicaba a los Amoraim, es decir, los sabios judíos que tuvieron un papel destacado en la composición de la segunda parte del Talmud (Guemará), entre los ss. III y IV d.C.. Desde el s. VI hasta el s. XI, los Gaonim estaban considerados como los mayores expertos en religión. Véase Elie Baroukh- David Lemberg, *Enciclopedia práctica del judaísmo de Aorn a Zohar*, Barcelona: Robinbook, 1995, p. 75.

² Muḥammad al-Hawwārī, *al-Ittilāfāt bayna l-qarrā’īn wa-l-rabbāniyyīn fī daw’ awrāq al-ḡanīza: qirā’a fī maḥtūṭat būdliyyān bi-ukṣfūrd* (= Diferencias entre los caraítas y los rabanitas a la luz de los manuscritos de la Gueniza de la Biblioteca Bodleiana de Oxford), El Cairo: Dar Al- Zahraa, 1994, p. 1.

³ Tal vez este personaje estuviese influido por los musulmanes chiítas, los cuales también habían expresado esta idea en sus interpretaciones religiosas y en sus creencias acerca del Imam Oculto, de quien se espera el regreso. Véase Margolis - Marx, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires: Editorial Israel, 1945, pp. 257- 259; Zvi Cohen, *The Halakah of the Karaites in comparison with that of the Rabbanites*, New York, 1936, p. 39.

considera su fundador: ‘Anan ben David (715-811 d.C.)⁴, nacido en Persia, aunque posteriormente se trasladó a Bagdad. ‘Anan reconocía solamente la Biblia (Antiguo Testamento) como fuente de la Ley judía y llamó al no seguimiento de las enseñanzas del Talmud ni de los textos elaborados por los rabinos y los líderes de la academia Gaonica⁵. Dejó tras de sí un grupo de seguidores conocidos como los *anaitas* (al- ‘anānīya), en referencia a su nombre. Los postulados anunciados por ‘Anan se consolidaron posteriormente con Benjamin al-Nahawendi (m. 830 d.C.), el cual, según algunas fuentes, es el verdadero fundador de la nueva congregación de los caraitas. La denominación “caraitas” procede de la expresión בני מקרא (La gente de la Escritura) y hace referencia a la centralidad que ocupaba en su ideología el texto escrito, la Biblia, frente a las tradiciones orales. Los caraitas afirman que las enseñanzas religiosas se derivan directamente de la Biblia, y ello atendiendo al significado literal del texto bíblico y a la costumbre de un uso consensuado de las palabras. Igualmente, este grupo adoptó como herramienta de interpretación y análisis religioso de los textos sagrados la opinión personal y el uso de la razón individual⁶.

Quizá la razón del surgimiento de estos movimientos y corrientes religiosas dentro de la comunidad judía tiene que relacionarse con lo que estaba sucediendo en el seno de la comunidad musulmana, es decir, la aparición de los juristas partidarios del uso de la opinión personal, de los teólogos dialécticos (al-mutakallimūn) y el surgimiento de divisiones y facciones internas. La principal división es la que se crea entre chiitas y sunitas, con su lucha política, pero hay que sumarles también la Mu ‘tazila, movimiento racionalista de gran prominencia liderado por el imán Wāsil ibn ‘Aṭā’a. El ambiente cultural de este período en los territorios islámicos puede ser caracterizado como de gran dinamismo y libertad de creencia. Ello dio lugar a que “cierta madurez intelectual árabe, que comprendía aspectos diversos de la

⁴ Moshe Gil, “The origins of the Karaites”, en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, pp. 73- 118, p. 74; Martin A Cohen, “Anan Ben David and Karaite origins” (2), *Jewish Quarterly Review*, 68 (3), 1978, pp. 129-145, p. 224; Tāj al-Dīn Abū al-Faḥ Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *Al milal wa-l-nihal* (= El libro de las sectas y los credos), Bayrut: Dar al-ma’arif, vol. I. 1980, p. 216; Al-Hawwārī, *al-Ijtihād*, p. 9.

⁵ A pesar de que ‘Anan negase la autoridad de los doctores gaónicos o rabinos, lo cierto es que estaba influido por ellos en su método interpretativo y en sus escritos. Su libro más famoso se titulaba *Libro de los Preceptos* (*Kitāb al-farā’id*), y fue escrito en arameo. En este libro ‘Anan se había alejado de las costumbres judías, orientándose en una dirección contraria a la exigida por los Gaonim. Puede considerarse un jurista más que un intérprete. Entre sus ideas religiosas destacan: la prohibición de comer todo tipo de carne, a excepción de los antílopes; la prohibición de comer carne con mantequilla; la prohibición de salir de casa en sábado, aunque sí se permite en caso de transportar cosas importantes. Véase Margolis - Marx, *Historia del pueblo judío*, p. 260.

⁶ Leon Nemoy, *Karaite Anthology*, New Haven: Yale Univ. Press, 1952, p. Xiii; Angel Sáenz Badillos - Judit Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia: La interpretación de la Biblia en el medievo*, Córdoba: El Almendro, 1996, p. 30.

racionalidad árabe, se reflejase en el pensamiento judío, y diera origen al surgimiento de sectas religiosas en el islam, al igual que surgieron en el judaísmo”⁷.

Progresivamente la controversia se intensificó entre los doctores de la religión caraítas y los rabanitas, estos últimos mayoría dentro de la comunidad judía y considerados generalmente como los preservadores y garantes del estudio de la tradición oral junto a la Biblia⁸. El conflicto entre los dos grupos fue aumentando, especialmente durante el período en el que se sitúa la actividad del rabanita Sa’adia b. Yosef Gaon (882-942 d.C.)⁹. Sa’adia entabló un debate religioso de tipo dialéctico con los estudiosos de esta comunidad, lo que le llevó a escribir varios libros en los que defendía la importancia de la tradición oral (la Mishná y el Talmud), junto a la Biblia, como fuentes sagradas de la ley judía¹⁰.

⁷ Abdel Razek Ahmad Qandil, *Al-aṭar al-islāmī fī al-fikr al-dīnī al-yahūdī* (= La influencia islámica en el pensamiento religioso de los judíos), El Cairo: Dar al-tiraat, 1984, p. 182. Véase también Daniel Lasker, “Islamic influences on Karaite origins”, en W. M. Brinner - S. D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, Atlanta: Scholars Press, 1989, pp. 23- 47.

⁸ El término “rabánitas” hace referencia a los rabinos, es decir doctores en religión y juristas. Los rabanitas no son sólo los custodios de Jerusalén y del servicio del Templo, sino ante todo los estudiosos a tiempo completo de la ley judía. Este término se aplica únicamente a las personas que han ganado un conocimiento excelso en el ámbito religioso. Véase Baroukh - Lemberg *Enciclopedia práctica*, p. 169.

⁹ Sa’adia b. Yosef Gaon al-Fayyumi nació en el Fayyum, ciudad del Sur de Egipto. Posteriormente se marchó, abandonando a su esposa e hijos, sin que se conozca con exactitud el momento de su salida de Egipto. La vida de Sa’adia se caracterizó por sus abundantes desplazamientos por los diferentes países habitados por comunidades judías. Finalmente se estableció en Iraq, y fue designado presidente (Gaon) de la academia talmúdica de Sura, en el año 922 d. C. Sa’adia fue el primero en formular una filosofía religiosa sobre los fundamentos del credo judío. También fue el primero en traducir los textos del Antiguo Testamento al árabe, escribiendo además comentarios para la mayoría de sus partes, de modo que pasó a estar al alcance de las masas judías que no sabían hebreo. Otro de los campos en los que Sa’adia fue pionero fue el del estudio de la lengua hebrea desde una perspectiva puramente lingüística. Véase Moshe Gil, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, Leiden- Boston: Brill, 2004, p. 224; Ahmad Qandil, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 177 y 188; Badillos - Borrás, *Los judíos de Sefarad*, pp. 34 y 39.

¹⁰ Entre las obras más importantes compuestas por Sa’adia para defender el carácter sagrado de la Mishná y el Talmud destacan: el *Libro de la réplica a ‘Anan* (*Kitāb al-radd ‘alā ‘Anān*), el *Libro de las diferencias* (*Kitāb al-Tamýz*), el *Libro de la obtención de la analogía en las leyes orales* (*Kitāb taḥsīl al-qiyās fī al-sharā‘i ‘al-sāmi‘a*), y el *Libro de la réplica a Ibn Sāqawayh* (*Kitāb al-radd ‘alā Ibn Sāqawayh*). Asimismo, Sa’adia recibió duros ataques de los caraítas por los contenidos de los libros mencionados, tanto por parte de sus contemporáneos como de autores posteriores. De los caraítas que entraron en la controversia religiosa con Sa’adia cabe recordar, por ejemplo, a Ibn Sāqawayh, cuyo escrito más importante es el *Libro de las purezas* (*Kitāb al-faṣā‘ih*) compuesto en judeo-árabe (véase *Enciclopedia Judaica*, v. II, p. 539). Y también a Abū Ya‘qūb al-Qirqisānī, quien rebatió a Sa’adia y a los rabanitas con su obra: *Libro de las luces y las atalayas* (*Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*), escrito en árabe. Además, Sulaymān b. Ruḥaym (s. X), cuyos escritos más relevantes contra Sa’adia son el *Libro de las guerras del Señor* (*Kitāb ḥurūb al-rabb*), y muchos otros mencionados por Poznanski en su libro, *The Karaite Literary Opponents of Sa’adiah Gaon*, en el que reunió a un extenso número de caraítas que se habían posicionado en contra de la tradición judía de la Mishná y el Talmud, preservada por los rabanitas. También hay que señalar a dos rabanitas que se opusieron violentamente a los caraítas antes de Sa’adia: el Gaon Naḥrūnay Ben Hilāy y el Gaon Ḥāy Ben David. Véase Samuel Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Sa’adiah Gaon*, London: Luzac & co.1908; Bernard Revel, *The Karaite Halakah and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, part 1., Philadelphia, 1913, p. 5; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt* p. 18, n. 5; Lean Sachar, *A History of the Jews*, 4th ed., New York: Knopf, 1953, p. 166.

Cabe señalar que la discrepancia religiosa entre ambas facciones tuvo como consecuencia la prohibición del matrimonio entre sus miembros a comienzos del siglo XIII, cuando Maimónides (Rambam)¹¹ promulgó leyes que impedían el matrimonio entre las dos comunidades. Sin embargo, algunas fuentes indican la existencia de contratos matrimoniales escritos entre las partes con anterioridad¹². La divergencia que surgió entre las dos congregaciones era notable y afectaba a cuestiones de diversa índole, que no podemos abarcar en esta investigación en su totalidad.

Este trabajo de investigación se va a centrar en los elementos diferenciadores entre ambos grupos en la interpretación y extracción de preceptos legales de la Biblia, que entendemos es el tema crucial y origen de la separación entre ambos grupos. De ahí se derivaron prácticas distintivas en la práctica religiosa y en la liturgia, tales como la observación del sabat o la circuncisión.

Título del trabajo de investigación:

“Fuentes legales y prácticas religiosas diferenciadoras entre caraítas y rabanitas en la Edad Media”.

Objetivos y estructura de este trabajo de investigación:

El principal objetivo de este trabajo es proporcionar una aportación original al análisis de las diferencias y el debate intelectual que se desarrolló en la Edad Media entre rabanitas y caraítas y, más específicamente, sobre su distinta visión en torno a cuáles son las fuentes de legislación judía y su naturaleza. Es en este aspecto en el que radican el resto de las

¹¹ Se conoce en la historia árabe por el apellido con el que se popularizó en los círculos islámicos, a partir de su nombre en árabe: Abū ‘Imrān Mūsā b. Maymūn b. ‘Ubayd Allāh al-Qurtubī. Nacido en Córdoba el año 1135 d.C. y muerto en Fustāt (Cairo Antiguo) en el 1206 d.C., aunque algunos opinan que fue en 1204. Fue un sabio judío de conocimientos enciclopédicos, que se sumergió en las ciencias terrenales y religiosas, como la filosofía, la medicina y las matemáticas, tanto es así que los judíos solían decir, “De Moisés a Moisés no hay otro como Moisés (Maimónides)”. Compuso obras de medicina, filosofía y teología, siendo las más famosas el código legal conocido como *Mishne Torá*, y la *Guía de los perplejos* (*Dalālat al-ḥā’irīn*). Véase Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 246 y 258; Baroukh - Lemberg. *Enciclopedia práctica*, p. 129; Nicholas de Lange, *El judaísmo*, Cambridge University Press, Madrid, primera edición, 2000, p. 95.

¹² Fuentes modernas refieren que en la Gueniza de El Cairo han sido hallados ciertos documentos escritos que confirman la existencia de contratos matrimoniales legítimos entre rabanitas y caraítas. Estos documentos se fechan aproximadamente entre los siglos XI y XII. Véase Judith Olszowy- Schlanger, “La lettre de divorce caraïte et sa place dans les relations entre Caraïtes et Rabbanites au Moyen Age (Une étude de manuscrits de la Genizah du Caire)”, *Revue des Études Juives*, CLV.1996, pp. 261-285, pp. 262- 263; Geoffrey Khan, “Los caraítas ante la Biblia”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejo IX: *Judeo- árabe*, Madrid: Universidad Complutense, 2004, pp. 33-46, pp. 35-36.

diferencias entre los dos grupos. Los tres elementos clave que se utilizan para derivar las leyes del texto sagrado y que son objeto de disputa son los siguientes: el valor atribuido a la Tradición Oral (la Mishná y el Talmud), el uso del método de la analogía y la aplicación del concepto de consenso de la comunidad.

Analizaré en las próximas páginas estos tres aspectos fundamentales, a través de un examen detallado de las opiniones de los eruditos judíos más destacados de esta etapa, representativos de ambos grupos: el rabanita Sa'adia b. Yosef Gaon, mencionado anteriormente, y el caraíta Ya'qūb al-Qirqisānī¹³. Trataré de identificar los argumentos en los que se fundamentaban las distintas visiones de ambos y que son representativas de sus grupos. Dicho análisis se basará en los textos originales de sus obras relevantes, escritas todas en árabe (judeo-árabe)¹⁴, así como también de varios textos anónimos provenientes de los manuscritos que se hallaron en la Sinagoga de Ben Ezra en El Cairo, parte de los cuales se preservan en la Biblioteca Bodliana de Oxford. Todos estos textos en sus lenguas originales cuentan con ediciones modernas, que están especificadas en la bibliografía.

Puesto que la falta de acuerdo en la interpretación de las leyes derivadas del texto sagrado condujo al desarrollo de prácticas litúrgicas diferenciadoras, en este trabajo dedicaremos la segunda parte al análisis de la que nos parece la más representativa: la observación del sabat. Finalmente, tras las conclusiones y bibliografía, he añadido un anexo de textos originales en árabe que contienen las citas más significativas traducidas al español que aparecen en este trabajo.

¹³ Ya'qūb al-Qirqisānī (nacido en Qirqisān, cerca de Bagdad), es uno de los principales pensadores caraítas. Desarrolló su labor intelectual en el segundo cuarto del siglo X de la era cristiana. Trabajó en Babilonia y estudió en profundidad la literatura árabe contemporánea de tipo científico además de dedicarse al conocimiento de la Mishná, la Guemará y las enseñanzas del Midrash. Entre sus libros más importantes se encuentran el *Libro de los vergeles y los jardines* (*Kitāb al-riyāḍ wa-l-ḥadā'iq*) y también el *Libro de las Luces y las atalayas* (*Kitāb al-anwār wa-l-marāqib*), escrito en judeo-árabe y una de las fuentes más importantes para conocer la historia de las comunidades judías, y para ilustrar las diferencias entre caraítas y rabinas. Coetáneo de Sa'adia Gaon, le rebatió en lo que afectaba a los caraítas en referencia a las cuestiones que eran fuente de disputa entre los dos grupos. Véase Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p.6; Friedrich Niessen, "La Gueniza de El Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo-árabe de la colección Taylor- Schechter," *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 2004, pp. 47-74, p. 66.

¹⁴ Se entiende por judeo-árabe el árabe escrito por los judíos en alfabeto hebreo y con cierta influencia de la lengua hebrea, además de reflejar la lengua hablada (árabe dialectal) en mayor medida que los musulmanes. Véase María Angeles Gallego, *El judeo-árabe medieval. Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitāb al-taswī'a del gramático andalusí Yonah ibn Ganah*, Berna: Peter Lang, 2006, pp. 17-42.

2. Fuentes de la Ley Judía: diferencias entre rabanitas y caraítas

2.1. La Biblia y la Tradición Oral

2.1.1. Visión general en el judaísmo acerca de la Biblia y la Tradición Oral en tanto que fuentes de la Ley

2.1.2 La opinión de los rabanitas acerca de la utilización de la Tradición Oral (Mishná y Talmud)

2.1.3. Réplica del caraíta al-Qirqisānī a lo afirmado por los sabios rabanitas en relación con la utilización de la Tradición Oral

2.2. La analogía

2.2.1. La opinión de los sabios del Talmud acerca de la analogía como método exegético del texto bíblico

2.2.2. Opinión de Sa‘adia Gaon acerca de la analogía

2.2.3. La opinión de al-Qirqisānī acerca de la aplicación del método de la analogía.

2.3. El consenso y su uso entre rabanitas y caraítas

1.1. La Biblia y la Tradición Oral:

2.1.1. Visión general sobre las opiniones de los dos grupos acerca de la Biblia y la Ley Oral

“El fundamento de la religión, según creían nuestros antepasados, era de dos tipos: primero, la Biblia, cuyo argumento fue aceptado tanto por los caraítas como por los rabanitas; y segundo, una Ley Oral, que consiste en el saber que quedó memorizado y que ha sido objeto de discrepancia por parte de los opositores (los caraítas), quienes no la aceptaron para sus argumentaciones. Pese a no aceptarla, aportaron explicaciones e interpretaciones contradictorias –carentes de consenso por tanto– en lo que respecta a la Ley Oral”¹⁵.

¹⁵ Véase texto original en Anexo, I, MS. HEB. F.18 (fols. A4: 3 – 15), conservado en la Biblioteca de Bodleian en Oxford y editado en al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt* p. 106.

“Mientras que ellos (los caraitas) crean numerosas obras y diversas interpretaciones y explicaciones contradictorias, empezando por ‘Anān¹⁶, Benyāmīn¹⁷, Mālik¹⁸, uno por uno, hasta llegar a Abū Ḥātim al-Zahabī e Isrā’īl b. Dāniyāl¹⁹...”²⁰.

Los fragmentos que acabamos de exponer están tomados de algunos de los manuscritos hallados en la Gueniza de El Cairo²¹ y conservados en la Biblioteca Bodleiana en Oxford bajo la signatura: MS. HEB. F.18 (fols. 1- 33^a). Fueron adquiridos en el año 1890 por el Reverendo G. J. Chester para dicha biblioteca. Este manuscrito, que consta de 33 folios escritos en judeo-árabe, ha sido editado y comentado por Muḥammad al-Hawwārī, profesor de la Universidad de ‘Ayn Šams de El Cairo en la obra que lleva por título *al-Ijtilāfāt bayna l-qarrā’īn wa-l-rabbāniyyīn fī ḍaw’ awrāq al-yanīza: qirā’a fī majtūtat būdliyān bi-uksfūrd* (= Las discrepancias entre caraitas y rabanitas a la luz de los fragmentos de la Gueniza, una lectura del manuscrito de la Bodleiana de Oxford). Este manuscrito versa sobre la controversia que enfrentó a rabanitas y caraitas acerca de algunas cuestiones religiosas durante la Edad Media²². A pesar de que se desconoce quién fue el autor, la información que contiene apunta a que tuvo que ser un rabanita que vivió en el primer cuarto del siglo XII, pues en su colofón consta la fecha en que éste finalizó su escritura: “Finalicé esta obra con la ayuda de Dios en el

¹⁶ Se refiere a ‘Anān b. David, mencionado en la introducción del presente trabajo.

¹⁷ Se trata de Benjamin al-Nahawendi, a quien también nos hemos referido en la introducción.

¹⁸ Alude a Mālik al-Ramlī, que vivió en Ramla, cerca de Jerusalén, a mediados del siglo IX. Entre las ideas religiosas que predicaba se encontraba, por ejemplo, la prohibición de comer carne de pollo en la ciudad de Jerusalén, prohibición que él mismo llevaba a la práctica. También prohibió consumir carne bovina y de ganado. Sin embargo, sus ideas no fueron aceptadas por la mayor parte del pueblo judío. Véase Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. 2, New York: KTAV, 1972, p. 65 (note 117); *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, Jerusalem, 1972, cols.766; Gil, *Jews in Islamic*, p. 251.

¹⁹ El autor hace referencia a Isrā’īl b. Dāniyāl al-Qūmisī (más conocido como Daniel al-Qumisi), juez alejandrino y sabio caraita del siglo IX. Véase Haggai Ben Shammai, “Major trends in Karaite Philosophy and polemics in the tenth and eleventh centuries”, en *Karaite Judaism*, pp. 340-362, pp. 341- 342; Al-Hawwārī, *al-Ijtilāfāt*, p. 95, N9.

²⁰ Véase texto original en Anexo, II, MS. HEB. F.18 (fols. A1: 12 – 16), conservado en la Biblioteca de Bodleian en Oxford, y editado en Al-Hawwārī, *al-Ijtilāfāt*, p. 94.

²¹ Gueniza es la palabra que se utiliza en hebreo para referirse a una cámara en la que los judíos depositan documentos en desuso pero que contienen el nombre de Dios y, por lo tanto, según la tradición judía no pueden ser destruidos. En la sinagoga de Ben Ezra, en El Cairo, al igual que en otras sinagogas, existía una cámara de este tipo en la que se depositaron multitud de documentos desde el siglo IX. Sin embargo, los documentos de esta gueniza nunca fueron retirados a cuevas o enterrados en un cementerio como era lo habitual sino que permanecieron allí a lo largo de varios siglos, cayendo en el olvido tras la ocultación de la cámara por un muro. A finales del siglo XIX fueron descubiertos por Solomon Schechter, quien llevó a la Universidad de Cambridge la mayor parte de esta colección, conocida como Taylor-Schechter Genizah Collection, aunque también hay pequeñas colecciones en la Bodleiana de Oxford y otras bibliotecas del mundo. Se trata de documentos de un gran valor puesto que nos informan sobre múltiples aspectos de la vida judía que no han quedado recogidos en las fuentes históricas, tales como cartas personales, documentos comerciales, contratos matrimoniales, ejercicios escolares, etc. Véase Miriam Frenkel, “Cairo Geniza”, en N. Stillman (ed), *Encyclopedia of Jews in the Islamic world*, vol 1. 2010, pp. 534-554.

²² *Ibidem*, p. 79.

mes de agosto o septiembre (aylūl) del año 4872 de la Creación²³, es decir, según la datación hebrea, lo que equivale al año 1112 d.C. A continuación, el autor escribió una dedicatoria a Yūsuf b. Rabī'a, que reza: "Dedicado a nuestro venerado y respetado maestro Yūsuf, hijo del Gaon, el piadoso y respetado Rabī'a el sacerdote"²⁴. Como es sabido, el título de Gaon se aplicaba a aquellos sabios que se dedicaron a estudiar el Talmud, además de la Biblia, desde el punto de vista religioso y legislativo²⁵.

Hemos comprobado en los textos de este manuscrito que el autor apunta que tanto los rabanitas como los caraítas están de acuerdo en aceptar como argumento la Biblia, considerándola la primera fuente de legislación judía²⁶. Asimismo, el autor especifica que la disensión entre ambas facciones tuvo lugar en relación con la Tradición Oral, pues detalla que los caraítas rechazaron basarse en la Mishná y el Talmud para sus exégesis legales. Aunque, por otro lado, los caraítas han discrepado entre sí en algunas cuestiones religiosas sin adoptar una metodología unificada. También aparecen en el texto nombres de sabios caraítas como ya se ha mencionado anteriormente²⁷.

Según la tradición rabínica Dios le concedió a Moisés dos leyes en el monte Sinaí (Éx 24,12): una de ellas era una ley escrita, la Biblia o Antiguo Testamento, mientras que la otra ley se transmitió oralmente. Esta segunda consistía en aclaraciones e interpretaciones del texto bíblico que fueron posteriormente recopiladas y puestas por escrito en lo que conocemos como Mishná (=משנה)²⁸. Cabe destacar que en un principio no se permitía poner por escrito dichos materiales orales, por lo que se memorizaban y transmitían oralmente. Sin embargo, en el s. II d.C Judá Hanassi (137-194 d.C.)²⁹ señaló la necesidad de compilarla debido a la dispersión que se empezaba a producir entre el pueblo judío, especialmente tras la primera

²³ El texto original es el siguiente: שנה מאות ושתים שנה בירת אלול שנת ארבעים ושמנה מאות ושתים שנה "לגמור הספר הזה בעזרת שדי יום אחד בירת אלול שנת ארבעים ושמנה מאות ושתים שנה" ליצירה". Ibidem, MS. HEB. F.18 (fols. 33A: 4-6), p. 220.

²⁴ El texto original es siguiente: "לכבוד יקר הדך מרנ ורבנ יוסף בן כבוד ג ק מ ור רביעה הכה". Véase ibidem, MS. HEB. F.18 (fols. 33A: 7-8), p. 220.

²⁵ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 144.

²⁶ Ibidem, p. 79.

²⁷ Ibidem, p. 79.

²⁸ Nemoy, "Ibn Kammunah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites", (1), *Jewish Quarterly Review*, vol. 63 (n.s.), 1972, pp. 107-165, p. 105; 'Abdulwahab al-Mīsirī, *al-yahūd, wa-l-yahūdīya wa-l-ṣahyūnīya* (=Judíos, el judaísmo y el Sionismo), vol.5, El Cairo: Dar al-Shourūk, 1999, p.23.

²⁹ Según otras versiones, este sabio vivió entre los años 136-220. Es conocido en la historia del pensamiento judío como "Judá el Santo". Fue el líder de los rabanitas de Jerusalén y era experto en las tradiciones judías y en la Ley Oral. Véase al-Mīsirī, *al-Yahūd* vol. 5, p. 22; Baroukh – Lemberg, *Enciclopedia práctica*, p. 109; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p.33.

destrucción del Templo de Jerusalén³⁰, lo que podía conducir a su olvido. Según los cálculos de los rabinos, estos materiales se fueron transmitiendo oralmente entre generaciones durante 1500 años sin ponerse por escrito. También consta en las fuentes que la primera vez que se hicieron esfuerzos para recopilar la Mishná fue en época del sacerdote Hilel³¹, Jefe del Gran Sanhedrín³² en tiempos de Herodes, príncipe judío en cuya época nació Jesucristo. Este sacerdote es quien llevó a cabo la tarea de ordenar y sistematizar estos materiales orales, dividiendo la Mishná en seis partes. Tras él, Yūsuf Ben 'Akiba (40-135 d. C.)³³, otro sacerdote, organizó algunas secciones contenidas en esas seis partes y, posteriormente, el sacerdote Meir completó los textos de la Mishná y añadió más preceptos. Quien puso la Mishná por escrito fue Judá Hanassí, aproximadamente a finales del siglo II³⁴.

En los años posteriores, este texto fue objeto de análisis y estudio tanto en Jerusalén como en Babilonia (actual Iraq y territorio donde había mayor población judía en aquella época). La lengua de estos comentarios de la Mishná se alejaba del hebreo bíblico y de aquella lengua media y evolucionada con la que se escribió la Mishná³⁵. Así, los exégetas empleaban un dialecto del arameo cercano al siríaco. Este comentario recibía el nombre de

³⁰ La primera destrucción del Templo tuvo lugar en el año 589 a.C. a manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia. Véase Ḥasan Zāzā, *al-fikr al-dīnī al-isrā'īlī: atwāru-hu wa-maḍāhibu-hu* (= El pensamiento religioso judío: desarrollo y doctrinas), Ma'had al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-'Arabīyah, 1971, p. 78.

³¹ Nació en Babilonia en el año 110 a.C. Se trasladó a Jerusalén donde se le nombró jefe del Sanhedrín. Falleció en la mencionada ciudad en el año 10 a la edad de 120 años. Según la tradición rabínica, es descendiente del Rey David por parte materna. Véase Baroukh- Lemberg, *Enciclopedia practica*, p. 82.

³² Consejo de jueces compuesto por 70 miembros que se organizaba en Jerusalén. Existen diferentes opiniones acerca de la fecha en que se fundó; mientras algunos investigadores piensan que fue en el año 300 a.C. otros lo sitúan en el año 141 a.C. Este consejo tenía la capacidad de tener la última palabra en relación con la interpretación de los preceptos legales y la promulgación de leyes, siempre que ello fuese decidido por una mayoría. Este consejo fue disuelto en el año 66 en época romana. Véase al-Mīsirī, *al-Yahūd*, vol 4, pp. 94-95; Aḥmad Sūsa, *Malāmeḥ min al-ta'rīj li- yahūd al- Irāq* (=Un vistazo histórico sobre los judíos de Iraq), Bagdad: Markaz al-Dirāsāt al-filistīniya, 1978, p. 164.

³³ Sabio judío que pertenecía a los maestros de la Mishná *Tana'im*. Fue célebre por haber recopilado todos los preceptos de la Ley Oral y por clasificarla temáticamente. Participó en la revolución armada contra los romanos. Cuando éstos prohibieron la enseñanza de la ley judía él rechazó acatar dicha orden y fue detenido y ejecutado por ello. Véase al-Mīsirī, *al-Yahūd*, vol. 5, p. 229.

³⁴ Debemos decir que lo mencionado acerca del proceso de recopilación y puesta por escrito de la Mishná no es sino un resumen de varias etapas que arrancaron en la época de los escribas conocidos como *sōferim*, que tienen relación, según algunos, con el profeta o escriba Ezra. Según las fuentes, el número de dichos escribas ascendía a 120 y empezaron su actividad en el año 310 a.C., pasando, posteriormente, dicha tarea a ser desempeñada por los sabios y los *tana'im*, es decir, los transmisores de la Mishná, cuya época va desde el año 20 hasta siglo II. Para ampliar esta información véase Moses Mielziner, *Introduction to the Talmud*, 3d edition, New York, 1925, pp. 78-79; Zāzā, *al-fikr al-dīnī al- 'isrā'īlī*, pp. 89-94.

³⁵ La Mishná está en una lengua hebrea evolucionada y que contiene palabras procedentes del griego, latín, arameo y persa. Sin embargo, quienes pusieron por escrito la Mishná se comunicaban en arameo y recitaban la Biblia en hebreo por ser su lengua de religión. Véase Sa'īd 'Abd al-Salām Al- 'Ukš, *Mu' yam mustalahāt 'ilm al-luga al-naẓarī - 'ebreī - 'arabī* (= Diccionario lingüístico: hebreo-árabe), El Cairo, 2004, p. 136.

Guemára (= גמרא)³⁶, que significa complemento. Estos exegetas son conocidos en la historia del pensamiento judío como los Amoraim, es decir, los expertos cuyo nivel de conocimiento y ciencia eran extraordinarios. Por lo tanto, la Guemará consiste en un comentario y complemento de los preceptos de la Mishná y, en conjunto, ambos textos conforman el Talmud (= תלמוד). De este modo, el Talmud contiene la Mishná, puesta por escrito por Judá Hanassí, y la Guemará, que contiene a su vez explicaciones y comentarios de expertos en religión de Jerusalén a la Mishná. Este comentario se realizó en dos entornos distintos: Jerusalén, al Oeste, e Iraq, al Este, lo que hizo que aparecieran dos “talmudes” diferentes: el Talmud de Jerusalén y el Talmud de Babilonia (nombre que recibía Iraq en aquella época)³⁷. Y por ello, según el pensamiento rabanita, el Talmud procede de las leyes orales reveladas a Moisés por Dios en el monte Sinaí, razón por la cual se considera una de las fuentes básicas de la legislación judía y se le atribuye una sacralidad equivalente a la del texto bíblico.

En cuanto a los caraítas, creen firmemente que la Biblia es un texto completo, que incluye respuestas a todas las cuestiones y no necesita textos complementarios. También opinan que el judío debe conocer bien su lengua para ser capaz de entender su sentido y poder así extraer las respuestas correspondientes, pues la Biblia debe explicarse por medio del propio texto bíblico. Con respecto a la tradición oral contenida en el Talmud, para ellos no tiene ninguna relación con la Biblia transmitida por Moisés ni con la de los profetas posteriores a él sino que se trata de opiniones y comentarios elaborados por diversos autores, sin que goce de la aceptación de todo el pueblo judío³⁸. En este sentido, apunta el caraíta al-Qirqisānī: “La prueba es aquella que está a disposición de toda la comunidad sin distinción alguna, pues todos la aceptan. Si no hay consenso, entonces no se considera una prueba [apodíctica], sino una simple opinión”³⁹. Y por ello, le restan importancia al Talmud en relación con la Biblia como fuente legal. Sin embargo, nos debemos preguntar: ¿Han prescindido los caraítas de las opiniones y preceptos contenidos en el Talmud? Los hechos apuntan a que, pese a los intentos de los caraítas por ser totalmente independientes y limitarse

³⁶ Guemará es una palabra aramea que significa complemento. Consiste en comentarios y explicaciones al texto de la Mishná. Véase Borrás, *Diccionario Hebreo / Español*, p. 173; Zāzā, *alfkr al-dīnī al-‘isrā’īlī*, p. 69.

³⁷ El Talmud de Babilonia es posterior, más extenso y más importante que el de Jerusalén; es tres veces más voluminoso, suele incluir debates más profundos y amplios, lo que hace de él una fuente imprescindible en lo que se refiere a leyes judías. Véase De Lange, *El judaísmo*, p. 89; As’ad Zarrūq, *al-Talmūd wa-l-ṣahyūnīya* (= El Talmud y el Sionismo), Beirut: Munazzamat al-tahrīr al-filistīnīya, Markaz al-abḥāt, 1970, p. 114; Hiba Ibrahīm ‘Alī al-Nādī, *al-Yahūdīya al-iṣlāḥīya wa-‘ilāqatu-hā bi-dawlat Isrā’īl* (=Reform Judaism and its Relation with Israel), Az Zagazig: Ma’had al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-asyawia, 2009, p. 89; Zāzā, *al-fikr al-dīnī al-‘isrā’īlī*, pp. 96-97.

³⁸ Khan, “Los caraítas ante la Biblia”, p. 35; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 33.

³⁹ Ya qūb al-Qirqisānī, *Kitāb al-anwār wa-l-marāqib* (=El Libro de las Luces y las atalayas), Leon Nemoy, (ed.), vol. 1, New York: The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939, p. 116.

exclusivamente al texto bíblico, han recurrido a interpretaciones de sabios del Talmud y la han empleado en sus exégesis religiosas y legales. Ejemplo de ellos son los caraítas Benjamin al-Nahawendi y Sahl b. Maṣṣliḥ (siglo IX)⁴⁰. Este último, a pesar de ser caraíta, citaba en sus exégesis opiniones de sabios del Talmud⁴¹.

Lo expuesto hasta aquí ha sido una visión resumida sobre las opiniones de los dos grupos sobre la Biblia y la Ley Oral. A continuación, procederemos a tratar los argumentos más destacados de cada uno, junto con el debate suscitado en el otro grupo. Empezaremos con la mención de algunos argumentos de los rabanitas al respecto, como los del Rabí Sa'adia Gaon. Después, incluiremos el punto de vista del caraíta Abū Ya'qūb al-Qirqisānī acerca de dichos argumentos.

2.1.2 La opinión de los rabanitas acerca de la utilización de la Tradición Oral (Mishná y Talmud)

Los rabanitas, para justificar la utilización de la Mishná y el Talmud como fuente legal que complementa a la Biblia, aportan varios argumentos procedentes del texto bíblico, además de otros racionales que se centran en demostrar la sacralidad de los preceptos religiosos que contienen ambas obras. También hacen hincapié en la importancia de los preceptos de la Ley Oral en relación con la Biblia. Entre los textos bíblicos en los que se basan los rabanitas para tal fin se encuentran los siguientes:

Dice el Rabí Leví bar Hama en el Talmud de Babilonia: “¿Por qué está escrito y *te daré las tablas de piedra, junto con la ley y los mandamientos que puse por escrito, para que se enseñen* (Ex 24: 12)? *Las Tablas* contienen los diez mandamientos; *la ley escrita* es el Pentateuco y *los mandamientos* están incluidos en la Mishná. *Las palabras que puse por escrito* aluden a los libros proféticos y hagiográficos; *las palabras para que se enseñen* se refiere a la Guemará. Esto prueba que las leyes orales, la Mishná y la Guemará fueron dadas a Moisés en el Sinaí” (Berajot 5a)⁴².

⁴⁰ Sahl b. Maṣṣliḥ el sacerdote, conocido como Abū al-Surà, fue uno de los autores caraítas más destacados de Jerusalén. Vivió en la segunda mitad del siglo X y compuso obras sobre controversia religiosa contra Sa'adia Gaon. Véase Mann, *Texts and Studies in Jewish History*, vol. 2, pp. 22-23; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 62.

⁴¹ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 184.

⁴² Mariano Gómez Aranda, “Transmisión oral y transmisión escrita: La Biblia Hebrea”, en *Entre la palabra y el texto: Problemas en la interpretación de fuentes orales*, Madrid: Instituto de Filología. C.S.I.C. 1997, (pp 245-268), p. 263.

El comentario al versículo de Éxodo que hace el Rabí Levi bar Hama, recoge lo esencial de la opinión de los rabinas⁴³: Moisés recibió en el Sinaí no sólo el texto de la Biblia sino también la Ley Oral. Asimismo, los rabinas sostienen que Moisés enseñó y dio a conocer las leyes que recibió de Dios en el monte Sinaí a los sabios y sacerdotes israelitas, y se las aclaró en עבר ירדן, es decir, a su paso por las tierras del Jordán. Para ello, aportan como argumento la siguiente cita bíblica: “Allende el Jordán, el país de Moab, Moisés comenzó a exponer **esta ley**”⁴⁴, donde a la expresión *esta ley* le dan el sentido de la Biblia y la Ley Oral⁴⁵.

Posteriormente insistieron en su opinión afirmando que los sacerdotes y los sabios israelitas fueron testigos de la veracidad tanto de la Biblia como de la Ley Oral con el paso del tiempo⁴⁶ y, por lo tanto, quien rechaza esta última también rechaza la Biblia, y quien dude de alguna de las dos, dudará de ambas⁴⁷. En este sentido, dijo Moisés a su pueblo en Dt 1:13: “¡Designaos unos hombres sabios, inteligentes y expertos, con arreglo a vuestras tribus y los pondré a vuestro frente!”⁴⁸. En otro pasaje, Moisés ordena a su pueblo recurrir a los jueces y sabios para que les aclaren cuestiones de difícil comprensión relacionadas con la Biblia, como por ejemplo en Dt 17:8-9: “Si te resulta demasiado difícil una causa de juzgar,[...], y llegarás a los Sacerdotes levitas y al juez que haya por aquellos días, y consultarás, y te indicarán el tenor del juicio”. Es decir, que te aclararán los pasajes oscuros del texto bíblico empleando una ciencia exegética oral que han aprendido y memorizado de Moisés. Así, dijo Moisés en Dt 17:11: “Has de obrar según la doctrina que te enseñen y con arreglo a la norma que te den; no te desviarás ni a derecha ni a izquierda de la resolución que te comuniquen”⁴⁹.

Los rabinas afirman que estos textos reflejan la importancia de los jueces y los sacerdotes y la obligación de seguirlos en caso de presentarse una situación compleja así como la prohibición de apartarse de sus opiniones o desobedecerles, siguiendo lo que Moisés dijo en Dt 17:10 dirigiéndose a su pueblo: “*Obrarás de acuerdo con la sentencia que te hayan declarado desde aquel lugar que Yahveh hubiere escogido y cuidarás de actuar conforme a cuanto te hayan indicado*”. Respecto a esto último, apunta Sa’adia Gaon que la Mishná y el

⁴³ Sobre este tema véase al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 112; “Ecclesiastes”, A. Cohen (Trans), en *Midrash Rabbah*, London: Soncino Press 1939, pp. 33-34; Gómez Aranda, “Transmisión oral y transmisión escrita”, p. 262.

⁴⁴ Deuteronomio, 1:5.

⁴⁵ Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 112.

⁴⁶ Abraham Ibn Daud, *The Book of Tradition* (Sefer Ha- Qabbalah), Gerson D. Cohen (ed.), Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967, pp. 91- 92; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 34.

⁴⁷ Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 114.

⁴⁸ Ibídem, p. 112.

⁴⁹ Ibídem, p. 112.

Talmud son leyes de naturaleza oral transmitidas de generación en generación, aunque necesitaron de argumentos que las apoyasen. Y esto último es lo que representan los sabios y sacerdotes, quienes han observado la Ley Oral durante el paso de los siglos, desde la época de Moisés, pasando por los tiempos de los profetas posteriores a él, hasta que se puso por escrito más adelante⁵⁰.

Además de estos textos a los que han recurrido los rabinos para demostrar la naturaleza y el valor de la Mishná y el Talmud, encontramos que se han basado también en pruebas de tipo racional, que defienden el importante papel que desempeñan para aclarar, explicar y completar el texto bíblico⁵¹. Y lo cierto es que las obras de la literatura rabínica (las exégesis midrásticas, los textos de la Mishná y el Talmud) han sido de gran relevancia en el mundo judío a lo largo de la Historia en el proceso de estructuración y aclaración de los pasajes oscuros del Antiguo Testamento.

Cuando se fijó el canon de la Biblia entre los siglos I-II d.C, surgió una necesidad imperiosa de comentar y explicar los libros que la conforman, especialmente los de contenido legal, y para ello los exégetas solían servirse de ellas. Así se refleja, por ejemplo, en el Targum (siglos II-IV), la traducción al arameo de la Biblia judía⁵². Esta traducción no tenía como único fin el de verter literalmente el texto sagrado sino que también jugó un papel importante en lo que se refiere a explicar y analizar el texto bíblico, valiéndose, durante dicho proceso, tanto de la tradición oral conocida y transmitida de generación en generación, como del propio Antiguo Testamento⁵³.

El objetivo principal del Targum era que las masas, que no conocían la lengua hebrea, entendieran los preceptos religiosos contenidos en la Biblia de manera fácil y sencilla. Para tener éxito en su empresa los traductores, entre otras estrategias, añadieron observaciones y expresiones al texto bíblico, modificaron algunas reglas gramaticales y explicaron los vocablos de difícil comprensión, todo ello utilizando a menudo la tradición oral⁵⁴. Por ejemplo: para mantener la idea de un dios sublime y ensalzado y evitar el antropomorfismo presente en varios versículos del texto hebreo⁵⁵, las traducciones al arameo evitan esta idea en varios pasajes; mientras que en Gen 2,2 el texto hebreo dice “Y Dios descansó”, en el Targum

⁵⁰ Ibídem, pp. 114 y 124.

⁵¹ De Lange, *El judaísmo*, p. 80.

⁵² Entre las traducciones al arameo de la Biblia más célebres se encuentra el Targum de Onkelos de los cinco libros de Moisés y el Targum de Yonatán, que vierte a dicha lengua resto de libros del Antiguo Testamento. Véase al-Misiri, *al-Yahūd*, vol. 5, p. 115.

⁵³ Gómez Aranda, “Transmisión oral y transmisión escrita”, p. 264.

⁵⁴ Ibídem, pp 247-268

⁵⁵ Sobre esta cuestión se puede hacer una comparación, por ejemplo, entre Éx 33:20, Éx 24:10 e Is 6:1.

aparece como “Y hubo descanso y quietud delante de Dios”⁵⁶. Los traductores de la Biblia le daban al texto, como acabamos de ver, un sentido más moralizante, e insistían en la importancia de la tradición oral, que se materializará posteriormente en la Mishná y el Talmud⁵⁷. Sa’adia Gaon también insiste en esta idea cuando apunta:

Con mucha frecuencia nos vemos obligados a recurrir a los preceptos religiosos legales de la tradición oral [la Mishná y el Talmud], pues en el Libro [la Biblia] hay muchas cuestiones que no se ha explicado cómo realizarlas, como por ejemplo ציצית (borla) o סכה (= Tabernáculo), entre otras, además de otras cuestiones religiosas no especificadas, como determinar cuándo finaliza el mes. También hay otros preceptos que no queda clara su esencia. En este sentido, en el texto bíblico no se detalla la naturaleza de las acciones prohibidas en el sabat, pues lo único que aparece en Éx 20:10 es כל מלאכה (es decir, no hagas ningún trabajo) sin aclarar la naturaleza de lo que no se puede hacer ese día⁵⁸.

También afirma que:

“la comunidad coincide en que Dios, Ensalzado Sea, nos ha impuesto rituales que no aparecen en la Biblia ni su nombre ni descripción, como la oración, que se ha acordado que se realice tres al día. Lo mismo sucede con el matrimonio, que aceptamos con unanimidad, al igual que estamos de acuerdo en que es imprescindible la כתובה (=Dote) para llevarlo a cabo. Sin embargo, tanto la oración como el matrimonio han sido transmitidas a partir de las noticias y las acciones de los profetas oralmente, como queda demostrado en la Mishná y el Talmud⁵⁹.

A continuación, añade Sa’adia Gaon que todas estas leyes, transmitidas por medio de la tradición oral y que no aparecen en la Biblia, han sido observadas y conocidas por la comunidad a través de las prácticas de Moisés cuarenta años antes de que se compusiera el Pentateuco, pues en Dt 1:3, se menciona que Moisés empezó a poner por escrito y a explicar la ley a los sacerdotes en el año 40 desde su paso por el Sinaí. Lo que significa que estuvo aplicando las dos leyes simultáneamente antes de dicha fecha y después, sobre todo, durante sus últimos años de vida, puso por escrito el Pentateuco, quedando los materiales orales y las tradiciones en la memoria de los doctores en religión y sacerdotes, siguiendo así las

⁵⁶ Véase A. Díez Macho (ed.), *Neophyti 1*, Targum palestinese. Ms. De la Biblioteca Vaticana (Madrid – Barcelona: 1968), Tomo I, pp. 8-9; Gómez Aranda, “Transmisión oral y transmisión escrita”, p. 265.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 265.

⁵⁸ Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 124.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 125. Véase texto original en Anexo III.

enseñanzas y consejos de Moisés, quien predicó que todas las leyes y preceptos que recibió de Dios para que su pueblo las llevara a la práctica antes de que se escribiera la Biblia⁶⁰.

Dice Sa'adia Gaon también que: “No sería lógico que Moisés ordenara a su pueblo en la Biblia, por ejemplo, comer מצה (= pan ácimo), sin explicar previamente con qué cereal se prepara⁶¹, o que eviten las impurezas sin antes aclarar el límite de זב וזבה (=El impuro que pregunta)”. Por lo tanto, es necesario que sea conocida la noticia oral antes de que Moisés procediera a copiar el Pentateuco⁶². En este sentido, aparece en el manuscrito de la Gueniza conservado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford:

Ellos también [los sabios y sacerdotes israelitas] aplican las leyes que aprendieron de él [de Moisés] y le piden consejo en las cuestiones que les resultan complejas. Hasta que finalizaron esos 40 años, los sabios aprendieron de memoria lo que Moisés les enseñaba”. Cuando éste estuvo cerca de la muerte, puso por escrito la Biblia, tal como reza las siguientes citas: “Y sucedió que en el año cuarenta, el mes undécimo, el primero del mes,[...], Moisés comenzó a exponer esta ley [Dt 1:3] y luego Moisés escribió esta ley y la entregó a los sacerdotes, hijos de Leví [Dt 31:9]”⁶³

Por otra parte, el autor del mencionado manuscrito insiste en otros pasajes en que la casuística y los detalles de los preceptos religiosos y prácticas legales judías son más amplias que lo mencionado en la Torá de Moisés, ya que ésta solo recoge las normas religiosas y legales que fueron fruto de las circunstancias⁶⁴. También sostiene que existen numerosos detalles en relación con órdenes, consejos y narraciones que no aparecen en su libro, pues eran conocidos por los sacerdotes israelitas, quienes los tomaron de Moisés oralmente. Por ejemplo, en el Génesis aparece “Creó, pues, Elohim, al hombre a imagen suya” [Gen 1:27], sin entrar en detalle sobre qué material se utilizó para crearlo, o cómo fue creada Eva⁶⁵. A continuación se mencionan algunos detalles al respecto. En este sentido, en Gn 1:12, se narra que al tercer día de la creación del mundo, brotaron de la tierra hierba, verduras y árboles, sin que se especifique su especie. Por su parte, Moisés tampoco mencionó en la Torá los nombres de gran parte de los astros y estrellas que en ella aparecen, al contrario que los profetas posteriores, que sí nombraron muchos de estos cuerpos celestes. De lo que no hay duda, es que Moisés no ignoraba las historias y narraciones mencionadas por los profetas anteriores, ni

⁶⁰ Ibídem, pp.125-126.

⁶¹ Dt 16: 1-4.

⁶² Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p.126.

⁶³ Véase texto original en Anexo, 1V, MS. HEB. F.18 (fols. 5 B: 6-14), en Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt* p. 112.

⁶⁴ Ibídem, p. 82.

⁶⁵ Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 82.

tampoco lo relatado por los rabanitas posteriores a dichos profetas. Esto último sería asimismo conocido por los profetas posteriores a Moisés. Por lo que el proceso de transmisión oral de las tradiciones arranca con Moisés⁶⁶. En este sentido, el autor apunta lo siguiente:

Pues los detalles de los preceptos religiosos y las prácticas religiosas son más amplios que lo puesto por escrito en la Torá (de Moisés)⁶⁷.” [...] “Y lo que prueba la veracidad de lo que decimos y confirma lo que explicamos es que el texto bíblico recoge que la creación del mundo tuvo lugar en seis días: «Creó, pues, Elohim al hombre a imagen suya,... »[Gen 1:27]. Sin embargo, ni explica ni aclara de qué material fue creado el hombre o su mujer. Posteriormente se mencionan algunos detalles al respecto⁶⁸.” “[...]Y en el tercer día de la creación, el texto bíblico se limita a mencionar: «Brotó, en efecto, la tierra verdín, hierba germinadora [...] y árboles»[Gen 1:12], sin especificar los tipos de estos árboles y frutos⁶⁹. [...] Tras la época de Moisés, los profetas posteriores mencionaron muchos nombres de estrellas que no recoge Moisés [...] De lo que no hay duda es que Moisés conocía lo nombrado por los profetas posteriores pero que él no menciona [...], y de ahí el nombre de los siete planetas⁷⁰

Uno de los numerosos debates suscitados por los opositores acerca de la Mishná y el Talmud giraba en torno al hecho de que si estas fuentes eran realmente leyes transmitidas de Moisés oralmente, ¿por qué hay en ellas incoherencias entre los rabanitas de Jerusalén y los de Babilonia en relación con numerosas cuestiones religiosas? A esto responde Sa‘adia Gaon que las discrepancias y contradicciones en las cuestiones religiosas y legales entre ambas partes en el Talmud no supone, en realidad, una divergencia sino que la opinión de cada grupo es un argumento de la demostración legal, ya que cada uno de los bandos ha transmitido lo que ha escuchado de sus maestros que les han precedido, por lo que cada una de esas opiniones se considera que complementa a la del otro grupo, siendo así ambas correctas⁷¹. En este sentido, afirma Sa‘adia Gaon:

Si alguien pregunta cómo es que hay divergencias entre los transmisores (de la Mishná y el Talmud), le responderemos que no es una discrepancia real, sino que es lo que le parece al oyente [...] La aclaración de ello sería que, bien algunos sabios

⁶⁶ Ibídem p. 82.

⁶⁷ Ibídem MS. HEB. F.18 (fols. 10 A: 13-18), p. 128. Véase Anexo V.

⁶⁸ Ibídem MS. HEB. F.18 (fols. 10 B: 3-6), p. 130. Véase Anexo V.

⁶⁹ Ibídem MS. HEB. F.18 (fols. 10 B: 12-15), p. 130. Véase Anexo V.

⁷⁰ Ibídem MS. HEB. F.18 (fols. 11 A: 10-19), p.132. Véase Anexo V.

⁷¹ Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 127.

*creyeron que divergieron de los otros en cierta cuestión, por lo que discreparon y discutieron con los segundos con la finalidad de comprobar cuánto conocimiento poseían, como sucedió cuando Moisés expresó su oposición a Arón y a sus hijos por haber quemado שַׁעִיר הַחַטָּאת, hasta que le mostraron lo que sabían, pues él no estaba seguro de si lo habían quemado sin conocimiento [...] O bien que algún sabio hubiera escuchado una opinión parcial y creyó que era total mientras que otros sabios presentes escucharon la totalidad del discurso, de manera que cuando el primero expuso lo que escuchó el resto de la audiencia le replicaron y le dijeron que habían escuchado la totalidad de lo dicho*⁷²

Finalmente, Sa'adia concluye afirmando que los ataques a la veracidad de la Ley Oral se consideran ataques a la Biblia también.

Estos han sido algunos argumentos y pruebas destacadas que proclamaron los rabanitas en defensa de la importancia del empleo de la tradición oral (la Mishná y el Talmud) como fuente legisladora junto con la Biblia. Sin embargo, un gran número de sabios caraítas rechazaron dichos argumentos, entre ellos al-Qirqisānī, quien atacó con vehemencia las mencionadas opiniones. Esto último lo desarrollaremos en el apartado siguiente.

2.1.3. Réplica del caraíta al-Qirqisānī a lo afirmado por los sabios rabanitas en relación con la utilización de la Tradición Oral

Al-Qirqisānī dijo que lo que sostienen los rabanitas, y entre ellos Sa'adia Gaon, acerca de que Moisés enseñó y dio a conocer las explicaciones y los sentidos de la Torá a los sabios y doctores israelitas durante su paso por el Jordán no es objeto de debate y está apoyado por la cita que utilizan como argumento, Dt 1:5. En cuanto a su afirmación acerca de que las enseñanzas que dio a conocer Moisés consistían en la Mishná y el Talmud, al-Qirqisānī opina que es una afirmación falsa, carente de argumentos que la avalen, debido a, sobre todo, las contradicciones, las divergencias legales, así como las discrepancias entre los sabios judíos que aparecen en la Mishná y el Talmud, lo que es síntoma de que no están de acuerdo entre sí en relación con los preceptos que aparecen en dichos textos, como lo que sucede, por ejemplo, entre los rabanitas de Jerusalén y los de Babilonia. Otra razón es que ni a la Mishná ni al Talmud se les atribuye la sacralidad de la Biblia; prueba de ello es que no hay oposición a la naturaleza sagrada del texto bíblico, al igual que sucede con el sabat por ejemplo, pues todos los judíos aceptan, de manera unánime, su cualidad de sagrado debido a los preceptos

⁷² Ibídem, vol. 1, p. 127. Véase texto original en Anexo, VI.

religiosos legales relacionados con este día y que constan en dicho texto, tal como aparece en Dt 5:12 y en Éx 20:8. Por el contrario, en el caso de la Mishná y el Talmud, éstos no han sido aceptados unánimemente por parte de todos los grupos del pueblo judío, ya que hubo otros, como los saduceos y los ananitas, que tan solo reconocieron la Biblia, o el Pentateuco, como fue el caso de los samaritanos⁷³. Por lo tanto, el argumento de la Mishná y el Talmud como fuente de Ley no goza de aceptación por parte de toda la comunidad judía, sino que supone una opinión de los rabanitas⁷⁴. En este sentido, afirmó al-Qirqisānī:

*En cuanto a su opinión הוות החררה באר את החררה הזות [דבר"א' ה' הואיל משה באר את החררה הזות] y que él [es decir, Moisés] se la explicó en su עבר (=Travesía) por las tierras del Jordán, nosotros no lo rechazamos, pero su afirmación de que lo explicado entonces era la Mishná y el Talmud la consideramos una pretensión que no pueden probar. Se trata de opinión falsa desde varios puntos de vista, uno de los cuales es la cantidad de contradicciones y discrepancias que contienen la Mishná y el Talmud. [...] El otro aspecto es que la prueba [apodíctica] es lo que acepta la totalidad de la comunidad sin discrepancia alguna y que no necesita ser deducido. Lo que tienen ellos no es una prueba, sino un opinión. El tercer aspecto es lo mencionado acerca de las discrepancias entre los rabanitas de al-Šām [la Gran Siria, se refiere a Jerusalén] y los rabanitas de Iraq acerca de cuestiones religiosas, y el intercambio entre ambos grupos de acusaciones de heterodoxia...*⁷⁵

También replica a Sa'adia Gaon en relación con que el hecho de que rechazar la Mishná y el Talmud suponga también un rechazo de la Biblia. Argumenta que hubo muchas congregaciones judías que no aceptaron la Mishná, tal como vimos anteriormente, pero, por el contrario, la Biblia nunca ha sido rechazada sino por un grupo minoritario y de ideas extrañas como los samaritanos, que solamente reconocen los libros del Pentateuco⁷⁶. Asimismo, al-Qirqisānī le responde acerca de la cuestión de la oración, que se realiza tres veces al día, que

⁷³ Es considerado uno de los grupos religiosos judíos más antiguos, pues sus inicios datan del año 722 a.C. aproximadamente. Los miembros de este grupo se consideran a sí mismos como los judíos verdaderos. Según sus creencias, la ciudad sagrada no es Jerusalén sino el monte Ŷarzīm, situado al sur de la ciudad de Nablus, en el que Moisés recibió de Dios los mandamientos de la ley judía. Véase Baroukh – Lemberg, *Enciclopedia práctica del judaísmo*, p. 182.

⁷⁴ *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 116.

⁷⁵ *Ibíd*em, p. 116. Véase texto original en Anexo VII.

⁷⁶ *Ibíd*em, p. 133. Según otras opiniones, los samaritanos reconocen, además, el libro de Josué (Baroukh – Lemberg, *Enciclopedia práctica del judaísmo*, p. 181).

cuenta con el consenso de la comunidad aunque no se ha puesto por escrito, pues está tomada de las prácticas del profeta Daniel (véase Dan 6:10)⁷⁷.

Asimismo, replica a los rabinas respecto a su opinión de que los sabios son fuente de confianza y que fueron testigos de la autenticidad de la Biblia y de la Ley Oral durante el transcurso del tiempo. Al-Qirqisānī apunta que coinciden en que los sabios son quienes deducen los preceptos empleando su inteligencia, pero hay que tener en cuenta que los sabios rivalizan entre ellos en todas las épocas y que la sabiduría de cada uno aumenta cuantas más leyes extraiga en relación con otros sabios. Esto puede tener un impacto negativo y el sabio puede contradecir lo que consta en el libro sagrado. Los rabinas divergen en relación con muchos de los pasajes del libro sagrado⁷⁸, como por ejemplo: permitieron cocinar y asar alimentos el sabat, acciones prohibidas por el texto bíblico (Éx 16:5). También permitieron mantener encendido el fuego en dicho día a pesar de la existencia de un texto claro que lo prohíbe (Éx 25:3)⁷⁹.

Al-Qirqisānī responde, además, a los rabinas y a Sa'adia Gaon arguyendo que si afirman que los sacerdotes y expertos que mencionan son los que aparecen en los textos bíblicos, entonces, ¿por qué algunos de los rabinas posteriores se apartaron de las prácticas de sus antecesores? En este sentido, todos los antiguos rabinas opinaban que quien se acercaba a un cadáver queda impuro por siete días, y quien a su vez se acercaba a esta persona también quedaba impuro el mismo número de días, y si a este último se le acerca un tercero, estará en estado de impureza un solo día. Para esta casuística se basan en Núm 19:22, y estuvieron practicando esta norma un largo periodo de tiempo hasta que Rabí Yūsuf b. Yū'azir (איש צרידה) la modificó estableciendo que aquella persona que se acerque a un cadáver queda impuro 7 días, y quien se acerque a este último queda impurificado por un solo día. Por lo tanto, si la función de los sacerdotes y los eruditos es la de transmitir las tradiciones de los profetas, ¿por qué entonces existen divergencias entre los preceptos de los antiguos sacerdotes a quienes Moisés aconsejó seguir y entre los de los sacerdotes rabinas en cuestiones de la ley judía?⁸⁰.

Al-Qirqisānī también afirma que estas tradiciones, transmitidas durante generaciones, y que se pusieron por escrito y recibieron el nombre de Mishná y Talmud, equivalen a los

⁷⁷ En realidad la oración, como concepto general, aparece en varios pasajes del Antiguo Testamento como por ejemplo en: Gen 18: 23-33; Sal 22: 31-32; Sal, 17:55. Véase Zāzā, *al-Fikr al-dīnī al-'isrā'īlī*, p. 169; Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 131.

⁷⁸ Ibídem, p. 118.

⁷⁹ Ibídem, p. 130.

⁸⁰ Ibídem, p. 133.

hadices del profeta de los musulmanes. Estos hadices o tradiciones aparecen introducidos por la fórmula *ḥaddaṭanā fulān ‘an fulān* (nos refirió fulano de parte de mengano), que refleja la cadena de transmisión. Es posible de que estos transmisores narren tradiciones verdaderas, falsas, o que añadan o supriman información. Lo mencionado es extrapolable a los sabios de la Mishná y el Talmud, quienes defienden que transmitieron estas obras de generación en generación memorizándolas desde la época de Moisés hasta su posterior puesta por escrito. Hay que tener en cuenta que la Mishná se escribió después de doscientos años desde el último profeta, según consta en la propia Mishná. Si la Mishná conforma un argumento, entonces ¿por qué no se puso por escrito, al menos, en los tiempos de los últimos profetas, ya que, de otro modo, es posible que haya materiales añadidos o suprimidos, o incluso que se pierda gran parte de ella?⁸¹.

Por otra parte, les replica acerca de lo que sostienen en lo que respecta a que la Mishná y el Talmud son considerados obras que explican y aclaran los pasajes de difícil comprensión del libro sagrado. En este sentido, al-Qirqisānī apunta que dichos pasajes se pueden explicar con el propio texto bíblico, apoyándose en la siguiente cita bíblica: “sinceros son todos los dichos de mi boca,/ no hay en ellos cosa torcida ni perversa, todos ellos son cabales para el inteligente/ y rectos para quienes han hallado la ciencia⁸²”. En este sentido, añadieron otros *carāṭas* otras citas bíblicas: “La ley de Yahveh es perfecta” (Sal 19:8)⁸³. De este modo, él argumenta que, basándonos en estos fragmentos, todo se encuentra en la propia Biblia, pues los preceptos son claros, aunque necesitan un esfuerzo interpretativo y la opinión personal para poder explicarla, hecho que exige al exegeta que investigue y sea preciso en su labor interpretativa del texto, algo que se puede conseguir haciendo uso de la razón y de la analogía, pues a través de estas dos estrategias se puede interpretar cualquier pasaje oscuro de la Biblia⁸⁴. Por lo tanto, al-Qirqisānī establece que la razón y la analogía, en conjunto, suponen una fuente legisladora que complementa al libro sagrado y permite al experto deducir y extraer los preceptos legales de los textos bíblicos que necesitan aclaración o explicación⁸⁵.

En la sección siguiente trataremos el modo en que hay que emplear la razón y la analogía en las cuestiones legales según al-Qirqisānī y la importancia de dicha metodología interpretativa para los *carāṭas* de la Edad Media en general. Sin embargo, ¿qué hay del otro

⁸¹ Ibídem, p. 116.

⁸² Proverbios 8:9.

⁸³ Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 35.

⁸⁴ *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p 131.

⁸⁵ Para entrar en mas detalles sobre este aspecto véase Olszowy- Schlanger, “Karaite legal documents”, en *Karaite Judaism*, p. 264.

bando? ¿Gozó de importancia el método de la analogía entre los rabanitas de la Edad Media en el ámbito de la exégesis religiosa al igual que sucedió con los caraítas? ¿O, en cambio, se limitaron a emplear las tradiciones orales judías (La Mishná y el Talmud) conocidas a lo largo de los siglos? Las fuentes indican que los rabanitas hicieron uso de la analogía con el fin de realizar una interpretación religiosa del texto bíblico por parte de los antiguos rabanitas en general. Pese a ello, no gozó de tanta atención por parte de los rabanitas posteriores como pasó con los caraítas. En primer lugar, empezaremos mencionando las afirmaciones de los antiguos rabanitas en general, y las del Rabí Sa'adia Gaon en particular, en relación con el uso de la analogía en la interpretación religiosa del texto bíblico. Posteriormente, expondremos las opiniones del caraíta Ya' qūb al-Qirqisānī al respecto y su réplica a las ideas de Sa'adia Gaon.

2.2. Método de analogía

2.2.1. La opinión de los sabios del Talmud acerca de la analogía como método exegético del texto bíblico.

El uso del método de la analogía para la exégesis religiosa del texto bíblico entre los sabios de la doctrina judía se implantó con la puesta en práctica del principio del esfuerzo personal. Para que esto se entienda, cabe señalar que la doctrina rabanita para la actividad exegética de los textos bíblicos se sirve de cuatro métodos convencionales, cada uno de los cuales aporta una demostración concreta y un sentido especial a los significados de las expresiones del texto. Todos ellos se ponen a disposición de un único objetivo: la aclaración del texto y la facilitación de la comprensión de sus contenidos, siempre según determinado nivel intelectual, cultural y espiritual. De entre estos métodos, los más importantes son el *Pešāṭ*, que es el significado llano del texto, y el *Derāš*, el significado edificante y moralizante⁸⁶.

El *Pešāṭ* va dirigido hacia la explicación del texto y su análisis en razón de su significado natural y lógico, sin interpretación; éste era el método recurrente en la mayoría de los comentarios desde la Edad Media. Dicho sistema requiere de un comentarista dotado de lucidez religiosa e intelectual, capaz de distinguir entre los significados aparentes y los ocultos del texto. Los comentaristas del Antiguo Testamento más reconocidos que siguieron

⁸⁶Los cuatro métodos son los siguientes: *Pešāṭ*, *Derāš*, *Remez* (el sentido figurado), y *Sōd* (la interpretación mística y el significado esotérico oculto de las expresiones del texto). Para una información más detallada, véase Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 132-139.

este método fueron Sa‘adia Gaon, en Bagdad, y Rashi, en Francia⁸⁷. El segundo método, el *Derāš*, fue utilizado en el ámbito del pensamiento religioso judío de forma generalizada, para obtener explicaciones de los textos alejadas de los significados literales planos, y ello a través de la ampliación y la aplicación de otros factores que tienen como función extraer y deducir los preceptos legales del texto. El *Derāš* se divide en dos secciones: la dedicada a la Halajá, y la dedicada a la Haggadá. De modo que si la cuestión está relacionada con la ley o las normas religiosas, la explicación se llama Halajá o comentario legislativo; mientras que si la cuestión está relacionada con los dogmas, los asuntos morales, o las labores cotidianas, entonces se le da el nombre de Haggadá o comentario edificante moralizador⁸⁸. A pesar de que el *Pešāṭ* se considerara el método predominante entre los judíos, el *Derāš* no solo suponía un competidor para esta predominancia sino que llegó a alcanzar mayor reconocimiento en ciertas épocas⁸⁹. El *Derāš* adquirió gran interés entre los primeros comentaristas, los cuales le impusieron determinados límites y regulaciones, que fueron conocidos como *Midōthā-Torá* (= Métodos de interpretación de la Torá).

Esta actividad fue iniciada por el sacerdote Hilel, al que ya nos hemos referido, con el esfuerzo especulativo puesto en los siete métodos conocidos para guiar al legislador en la interpretación y la extracción de sus disposiciones y el desarrollo de la legislación. Estos siete métodos se han centrado sobre todo en el estudio de las cuestiones jurídicas del texto bíblico, por encima de los contenidos ideológicos y morales. Tal vez a ello se deba el que los rabinos Ismā‘il y Eleī‘azar ben Yōsa de Galilea pusieran su empeño en el desarrollo y expansión de estos métodos, de manera que el número llegó a trece en lo que respecta al rabinista Ismā‘il, y a treinta y dos con Eleī‘azar ben Yōsa de Galilea. Éstos servían como reglas para los dictámenes jurídicos independientes destinados a interpretar los textos bíblicos que no presentaban complicaciones, y fueron de gran importancia en las siguientes generaciones de eruditos judíos, como Marwān ben ʿYanāḥ⁹⁰ (mediados del s. XI d.C.), Mūsā Hadrašān y otros⁹¹. El método de la analogía tuvo un papel importante en el ámbito de la interpretación de los primeros rabinos (es decir, anteriores a la finalización del Talmud). Sin embargo, en la

⁸⁷ Ibídem, p. 134.

⁸⁸ Mourice Liber, *Rashi*, New York: Herman Press, 1970, p. 107.

⁸⁹ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 134-136.

⁹⁰ Sabio y eminente gramático de la lengua hebrea, nacido en Córdoba a finales del s. X de la era cristiana. Entre sus obras más importantes de gramática están el *Kitāb al-Tanqīḥ* (Libro de la Corrección) y el *Kitāb al-Mustalḥaq* (Libro del Anexo), junto con una serie de discursos y epístolas sobre la materia, que fueron editadas por Derembourg en 1880. Véase María Ángeles Gallego, “Gramática y exégesis en tradición judeo-árabe”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejos 9, 2004, pp. 17-32.

⁹¹ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 109 y 128.

época medieval, la situación cambió, haciéndose patente la significancia religiosa en el Talmud.

Cabe señalar que en sus escritos Sa'adia Gaon comentó los trece métodos que había acuñado Rabí Ismā'il, que eran conocidos como פירוש שלש עשרה מדות (Explicación de los trece métodos)⁹². Entre estos métodos exegeticos figura uno que realiza la misma función que le es propia a la analogía; concretamente el segundo de ellos, que recibe el nombre de מגזירה שווה (es decir, analogía). De hecho, este método tuvo un papel en cierto modo eficaz e importante en la solución de numerosos problemas que se encuentran en los textos de la Torá, puesto que se utiliza para aclarar una cuestión imprecisa a partir de otra clara y dotada de explicación. Como también se utiliza para explicar los detalles de algunas de las sentencias y dictámenes de un párrafo, que se aplican a sus equivalentes en otros párrafos⁹³. Por lo tanto, podemos afirmar que para el comentario rabanita se hizo uso del método de la analogía en la interpretación religiosa de los textos de la Biblia. Se confió en ella para el análisis, pero como un método de entre muchos y variados existentes, como vamos a mostrar a través de ejemplos provenientes de los textos de la Torá, que confirman lo que estamos diciendo.

La noción con que se denomina este método, la de la medición o analogía, arranca de la presencia en la Biblia de algunos pasajes que aparecen explicados y claros, especialmente en sus dictámenes, en contraste a otros en los que aquello que podría considerarse normativo, o no se explicita o es de difícil comprensión. Un bueno ejemplo de ello sería la referencia al excedente de la víctima sacrificial y la pena por su ingesta, puesto que según el texto bíblico se trata de algo impuro y debe ser incinerado. Pero, entonces, ¿cuál es la sentencia para quien coma de este excedente? El texto dice: “Cada uno de quienes lo coman cargará con su falta, porque habrá profanado la santidad de Yahveh, y tal persona será extirpada de su pueblo” [Lev. 19:8]. Aquí la sentencia resulta clara, la extirpación (muerte) de quien coma de los restos de la víctima. A pesar de ello, encontramos que esta misma cuestión aparece en otro lugar pero en un estilo oscuro: “En el mismo día será comido, no dejaréis de él para la mañana siguiente! Yo soy Yahveh. Guardaréis mis mandamientos y los practicaréis” [Lev. 22: 30-32]. De modo que el texto prescribe no dejar nada para el día siguiente y la ilicitud de comer del excedente, pero no hace referencia al castigo para quien consuma de dicho excedente. Puesto que, como ya se ha comentado, el resto del cuerpo se considera impuro y la ingesta de impureza es punible con la muerte, se deberá equiparar esta cuestión con la

⁹² Joseph Derenbourg, *Oeuvres complètes de R. Sa'adia ben Iosef al-Fayyūmī*, vol. II, Hildesheim, 1979, p. 73.

⁹³ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 109-112.

sentencia que concluye que comer una impureza es profanar la santidad del Señor, siendo su condena la extirpación (muerte), de modo que aquí la sentencia será también la muerte⁹⁴.

El hecho es que el uso de esta regla interpretativa adquiere especial relevancia entre los exegetas cuando se considera su participación en el desarrollo y el tratamiento de muchas de las sentencias que no cuentan con la debida claridad textual en los párrafos de la Torá. A pesar de ello, este método no basta en sí mismo, sino que, al igual que la mayoría de los métodos exegeticos facultativos que se enmarcan en el *Derāš*, fue utilizado por los sabios del Talmud con grandes reservas, por temor a una aplicación desacertada. Por este motivo, los dirigentes de las escuelas religiosas posteriores decidieron no aceptar estos comentarios en caso de que no concordasen con el significado llano del texto: *Pešāṭ*⁹⁵. Podemos afirmar que la importancia del método del esfuerzo personal en la interpretación de los textos sagrados entre los rabinos de Edad Media, está subordinada a que no contradiga aquello establecido y reconocido en la Tradición (el Antiguo Testamento y el Talmud). Tal vez eso fuese lo que llevó a algunos intérpretes medievales a mezclar el *Pešāṭ* y el *Derāš*, y a utilizarlos simultáneamente en sus comentarios como hiciese el Rabí Rashi (1040- 1105 d.C.)⁹⁶. Otros comentaristas defendieron que bastaba sólo con el *Pešāṭ*, al igual que Rabí Sa'adia Gaon⁹⁷. Tal vez por ello Sa'adia no dependió tanto de la analogía como método interpretativo para el comentario. También habría contribuido a que su uso fuese limitado significativamente y relegado a aspectos concretos, por tal que se mantuviese el sentido simple del texto original, evitando que cualquier esfuerzo interpretativo de tipo personal pudiese implicar un cambio radical del significado bíblico, como veremos en el próximo apartado.

2.2.2. Opinión de Sa'adia Gaon acerca de la analogía

Sa'adia opina que las leyes que Dios ha prescrito a sus súbditos son de dos tipos: leyes racionales y leyes orales. Las racionales no necesitan de ningún texto escrito para conocerlas, pues la razón las entiende y el ser humano las interioriza por medio de su instinto, sin necesidad de ningún versículo que las clarifique, como la prohibición del asesinato y el robo, o el tomar por buena la justicia y la veracidad. No cabe duda en que el ser humano, a través de

⁹⁴ Derenbourg, *Oeuvres complètes*, p.75; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p.111.

⁹⁵ R. Brasch, *The Judaic Heritage its Teachings, Philosoph, and Symbols*, New York: David McKay Company, INC. 1969, p.145; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 138.

⁹⁶ Rashi fue uno de los comentaristas más agudos en el uso del *Pešāṭ*, que no desatendía el *Derāš*, especialmente cuando no era contrario al sentido natural del texto, según reconocía abiertamente en sus explicaciones. Véase De Lange, *el judaísmo*, p. 87; Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 138.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 138.

su instinto, rechaza y desaprueba el asesinato, pues del mismo modo que no quiere que lo maten, no acepta que otros sean matados o perjudicados. Lo mismo sucede con el robo y con otras acciones parecidas. También es capaz de percibir, a través de su inteligencia, que la justicia, el decir la verdad y evitar la injusticia es algo bueno que no necesita de un texto escrito que lo justifique. En este sentido, su propia naturaleza le permite distinguir entre lo válido y lo inválido, entre lo bueno y lo malo.

En cuanto a las leyes orales (no confundir con la Ley Oral) son las que no tienen relación con la razón, por lo que no pueden entenderse haciendo uso de ella, sino que solo se conocen por medio de la transmisión, como por ejemplo la práctica de la circuncisión, la sacralidad del día del sabat o la Pascua, entre otras. Estas manifestaciones las conocieron los judíos a través de los textos y de las transmisiones orales y no tienen relación alguna con la razón. De no haber sido mencionadas en los textos sagrados, no habrían sido obligatorias para los judíos, ni tan siquiera las conocerían⁹⁸. En este sentido, Sa'adia Gaon afirma:

Encontré que las leyes prescritas por Dios a sus súbditos de dos tipos: el primero se refiere a las leyes racionales, como la veracidad, la justicia, evitar el abuso y la injusticia, entre otros valores. Las otras leyes son orales (...) como aislarse de ciertas impurezas por ejemplo (así como el ayuno de determinados días), entre otros preceptos. Así, el primer grupo se puede entender por medio de la razón, con la cual Dios nos ha dotado y a través de la que somos capaces de tomar por bueno decir la verdad y por mala la mentira. (...) De no existir un texto sobre esto último hubiéramos sido capaces de concluir de tal modo mediante nuestra razón. El segundo tipo no se puede entender si no se escucha (...) pues se conoce gracias a los profetas enviados (...) y de no haber sido por ellos ni las entenderíamos ni las conoceríamos⁹⁹.

Es posible que Sa'adia Gaon estuviera influido en la mencionada división por el Rabí Ya'qūb b. Ifra'īm, de Jerusalén, quien comparte dicha opinión y quien afirmó que la analogía es fácil de emplear en las leyes racionales aunque no en las orales o que se dan por transmisión, ya que la analogía misma se basa en la razón. En cuanto a las leyes orales o transmitidas, era de la opinión de que no se debía permitir aplicarles la analogía¹⁰⁰. Esto último no fue afirmado por Sa'adia Gaon de manera clara, aunque se sobreentiende a partir de su comentario, pues tras dividir las leyes en dos tipos como ya hemos visto, siempre menciona las leyes que se dan

⁹⁸ Moses Zucker, "Fragments of the Kitāb taḥsil al-sharā'ī 'al-sāmi'ā", *A Quarterly for Jewish studies* 41, 1972, pp. 388-389; Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 124.

⁹⁹ Ibídem, pp. 389-388. Véase texto original en Anexo VIII.

¹⁰⁰ Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p.86.

por transmisión y su rechazo a que sean objeto de la analogía. Asimismo, alude a la licitud del empleo de la analogía en las cuestiones racionales, y no en las que tienen que ver con lo transmitido, aunque de manera indirecta:

si es válido desde el punto de vista racional de que el ser humano es un ser vivo que habla y que muere, toda persona debe poseer dichas cualidades, pues esta cuestión no se limita a un único humano, sino a todos. Sin embargo, si es válido para nosotros desde el punto de vista de las noticias y de lo transmitido oralmente de que el ser humano escribe y calcula sus acciones, no es necesario que toda persona sea escritora y calculadora, pues esto solo se daría para una en concreto. De igual modo, si el robo es algo malo para nuestra razón, todos los robos lo son, porque se trata de acciones que se pueden valorar por analogía entre sí. Y si hubiera en nuestras leyes alimentos prohibidos, pues se prohíbe los que sean en cuestión, sin que se aplique ello por analogía a otros víveres”¹⁰¹.

En este texto Sa’adia Gaon permite emplear la analogía solo en las cuestiones racionales, aunque si hubiera algún texto bíblico que prohibiera robar toros, por ejemplo, podemos deducir por analogía que está prohibido robar una vaca, caballo o animales similares, o de cualquier otra cosa, pues el robo, en su esencia, es una de las cuestiones racionales que detesta el ser humano de manera innata aunque no exista un texto escrito que las prohíba. Sin embargo, ¿Por qué Sa’adia Gaon no prefirió aplicar la deducción y analogía a las leyes orales o transmitidas?

Sa’adia Gaon opina que las leyes orales fueron prescritas debido a algún defecto concreto que no acepta la analogía, pues su aplicación exige un caso original que sirva de modelo, lo que no se da en las leyes orales. Como no hay un supuesto original, ¿cómo es posible obtener una casuística desde el caso base?¹⁰² Para aclarar esto último vamos a poner un sencillo ejemplo: la sacralidad del sabbat para los judíos se considera una de las leyes de tipo oral o por transmisión que Dios ordenó observar de manera que no trabajen ese día y que descansen debido a que Dios descansó en ese día tras crear los cielos y la tierra en seis días (Éx 20:11), o porque Dios salvó al pueblo de Israel de las manos de Faraón y los liberó de la esclavitud en ese día (Dt 5:15)¹⁰³.

Sea cual sea la razón, esta obligación religiosa se conoció a través de los textos bíblicos. Si no hubiera texto, no habríamos sabido que el sabbat es un día sagrado para los

¹⁰¹ Ibídem, p. 82.

¹⁰² Zucker, “Fragmentos of the Kitab Taḥsil”, pp. 393 - 394.

¹⁰³ José Luis Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, Madrid: verbo Divino, 2011, p. 323.

judíos. Por lo tanto, se trata de una de las cuestiones orales conocidas exclusivamente por la transmisión oral que no acepta la analogía por ser prescrita debido a una causa concreta, por lo que no se puede deducir por analogía que lo mismo se podría aplicar a otros días de la semana. Al igual que este último hay otras muchas leyes en las que se da lo mismo y que no tienen vinculación con la razón como la obligación de practicar la circuncisión y la fiesta de la Pascua, además de otras fiestas oficiales que aparecen en la Biblia, así como las prescripciones específicas para hombres y mujeres en relación con el divorcio, el casamiento y la herencia, pues todas estas obligaciones se consideran que han llegado de manera oral y que solo se han conocido por medio de la transmisión¹⁰⁴.

Asimismo, entre las causas que llevaron a Sa'adia Gaon a evitar la aplicación de la analogía en las leyes orales fue la inexistencia de una equivalencia entre los dos elementos objetos de la analogía, y por lo tanto, su aplicación en aquellas leyes orales llevaría a una igualación de dos preceptos diferentes que, se supone, hay que separarlos. Por lo tanto, separar ambos preceptos que implicaría hacerlos coincidir y no separarlos, lo que llevará al final a que la analogía entre en contradicción con el texto sagrado¹⁰⁵. Por ejemplo, los preceptos que tienen que ver con los hombres y las mujeres en los preceptos legales judíos se consideran de las cuestiones orales a las cuales es difícil aplicar la analogía debido a que no se da entre éstas una equivalencia, pues son leyes específicas para cada sexo. En este sentido, los hombres pueden casarse con dos mujeres, a diferencia de éstas, que no pueden casarse con dos hombres. Por otro lado, mientras que el hombre se puede divorciarse de su mujer, ésta no se puede divorciar de él. También el sacerdote es quien tiene el derecho a ofrecer el sacrificio en el Templo, mientras que a la mujer no se le permite.

Otro ejemplo en este sentido es que el hombre debe peregrinar tres veces al año, mientras que la mujer no, además de la preferencia del hijo sobre la hija en la herencia, entre otros ejemplos de leyes orales que no aceptan que se les aplique la analogía debido a la falta de armonía entre los dos elementos necesarios para dicho procedimiento exegético¹⁰⁶. En este sentido, afirma Sa'adia Gaon:

Y digo que ellos (refiriéndose a los caraitas) aplican la analogía entre dos cuerpos, luego entre dos asuntos, luego entre dos palabras, luego entre dos categorías, luego entre dos preceptos, ...Digo que de su analogía, objeto por cuerpo (...?...) dijeron que lo que se le exige al hombre le es exigido a la mujer. Dijeron que estas dos personas

¹⁰⁴ Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p.82.

¹⁰⁵ Ibídem, p. 84.

¹⁰⁶ Ibídem, p. 86.

*son hermanos, pues lo que se le exige a este, se le exige a su hermana. De este modo incumplen las leyes que aparecen en el texto bíblico debido a que los preceptos dirigidos a los hombres no son como los dirigidos a las mujeres. Así, las leyes han hecho necesaria la aceptación del testimonio de los hombres y no el de las mujeres, nombrar gobernadores hombres y no mujeres, que la mujer esté bajo la dominación del hombre y no al revés. También se ha permitido al hombre casarse con dos mujeres, no una mujer con dos hombres, y que el hombre vuelva con la mujer de quien se divorció tras casarse ella con otro hombre. En cuanto a la mujer, no posee el derecho de hacer volver a su marido tras haberse divorciado de ella en ningún caso*¹⁰⁷

Se han dado numerosas disputas y discusiones entre Sa'adia Gaon y algunos caraítas en lo que respecta a la manera en que se aplica la analogía, pues se les achacaba que se basaban de manera excesiva en hacer uso de la ella para explicar el libro sagrado¹⁰⁸. Así, los caraítas son de la opinión de emplear este mecanismo exegético tanto en las cuestiones transmitidas oralmente como en las cuestiones racionales por igual, sin establecer una diferencia entre ambas tal como procedía Sa'adia Gaon. Para ello aportan algunos argumentos del propio texto bíblico, como el siguiente fragmento (Dt. 22:26):

Pero si el hombre encuentra en el campo a la muchacha desposada y, sujetándola El hombre, yace con ella, morirá el hombre que con ella ha yacido; mas a la muchacha no harás nada; la joven no es merecedora de muerte, porque es como si se abalanza un hombre sobre su prójimo y le quita la vida; así es este caso

Para explicar este versículo, algunos caraítas opinan que Dios ha comparado el castigo del hombre que ha violado a una mujer como el del asesino, es decir, la pena capital para quien ejecuta la acción en ambos casos. Por lo que dijeron que si Dios ha aplicado la analogía a este caso, entonces ellos lo consideraron lícito también. Sa'adia Gaon responde a esto último como sigue: Si Dios aplicó analogía en el mencionado texto relativo a las leyes orales, eso no significa que esté permitido a los judíos también. Dice literalmente al respecto: “Del mismo modo de que solo Dios puede establecer obligaciones, recomendaciones y preceptos, Él tiene la capacidad de aplicar la analogía exclusivamente. Y como no tenemos la capacidad de crear obligaciones, tampoco nos es lícito aplicar la analogía”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Véase texto original en Anexo, IX, en Zucker, “Fragmentos of the Kitab Taḥsil”, pp. 399-400.

¹⁰⁸ Muḥammad Ḥalāl Muḥammad Idrīs, *al-Ta'wīr al-islāmī fī l-fikr al-dīnī l-yahūdī* (= Influencia islámica en el pensamiento religioso judío), El Cairo: Maktābet Madbūlī, p. 81.

¹⁰⁹ Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, pp.80-81.

Este análisis de Sa'adia Gaon acerca de cómo aplicar la analogía en la exégesis nos revela su personalidad y su metodología de trabajo a la hora de realizar análisis religiosos. Tal como consta en las fuentes, fue un experto que se basaba para elaborar sus comentarios religiosos tanto en las fuentes como en la razón (es decir, a partir de los textos sagrados y de la metodología racional)¹¹⁰. Quizás ésta sea la razón por la cual dividió las leyes en dos tipos, racionales y orales, y que limitó la aplicación de la analogía solo al primer tipo. Parece que este modo de proceder se debe al ambiente en el que creció Sa'adia Gaon y que influyó en él, especialmente en Bagdad cuando pudo leer y ser testigo de la cultura y las ideas arabo-islámicas y judías al mismo tiempo. Además de conocer otras culturas gracias a las bibliotecas de la Casa de la Sabiduría (*Bayt al- Hikma*) bajo la responsabilidad, entre otros, del califa abasí al-Ma'mūn (833 d. C.) en Bagdad, y ser testigo de las actividades de las diferentes corrientes de pensamiento islámico como los mu'tazilíes y los suníes, y las polémicas científicas entre las escuelas de Cufa y Basora en materia gramatical. Todos estos acontecimientos influyeron en Sa'adia Gaon concediéndole un gran acervo cultural que marcó su modo de practicar la exégesis, sobre todo por su empleo de la razón junto a la aportación de fuentes en los comentarios que tienen que ver con la religión¹¹¹. Otra causa posible de su rechazo a la analogía en las leyes orales es su dependencia del método *Pešāṭ* en la exégesis bíblica, que consiste en limitarse al significado primario del texto sin realizar interpretaciones ni deducciones, y por ello Sa'adia Gaon rechazó el empleo de la analogía en las leyes orales para que no se contradigan éstas con los preceptos de otro texto sagrado.

En resumen, lo que queremos decir es que basarse en el método de la analogía (o el esfuerzo interpretativo o la deducción de manera general) en lo que se refiere a la exégesis de la Biblia en la tradición judía rabinica existía con el argumento de que los métodos interpretativos de dicha obra fueron establecidos primero por el sacerdote Hilel, y perfeccionadas por Rabí Ismā' il y Rabí Ele'azar b. Yōsa de Galilea (época de los transmisores), empleando todos ellos métodos basados en el esfuerzo interpretativo personal¹¹². Sin embargo, en años posteriores, especialmente después de que el Talmud se hubiese completado, se dejó de darle importancia a este método interpretativo por parte de los sabios del Talmud y se prefirió no recurrir mucho a la analogía por temor a no aplicarla de manera correcta. Es más, establecieron como condición que no entre en contradicción con el

¹¹⁰ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, p. 192; De Lange, *el judaísmo*, p. 216; Badillos - Borrás, *Los judíos de Sefarad*, p. 135.

¹¹¹ Ibídem, p. 178; Margolis - Marx, *Historia del pueblo judío*, p. 265.

¹¹² Ibídem, pp. 108-109.

significado primario del texto bíblico (*Pešāṭ*) o con la tradición oral (el Talmud)¹¹³, y por lo tanto, en la época rabanita de la Edad Media, tanto en Iraq como en al-Andalus y en otros territorios, este método no fue objeto de la importancia de la que gozó en épocas anteriores¹¹⁴. Aunque la mayoría de los caraítas, y entre ellos al-Qirqisānī, tuvieron otra opinión acerca de la puesta en práctica de la analogía, ya que estableció unas condiciones para aplicarlo que no fueron tan rígidas como las de Sa'adia Gaon. En la sección siguiente vamos a tratar este aspecto y a mencionar la opinión del caraíta al-Qirqisānī al respecto, y su réplica a lo afirmado por Sa'adia Gaon.

2.2.3. La opinión de al-Qirqisānī acerca de la aplicación del método de la analogía.

No cabe duda en que los caraítas, que se basaron en el sentido primario y literal del texto bíblico y su no aceptación de las tradiciones judías (la Mishná y el Talmud) en sus exégesis religiosas, se toparon con muchas cuestiones religiosas que necesitaban ser explicadas y aclaradas, pues no aparecían alusiones claras respecto a ellas en los textos bíblicos, amén de la ambigüedad del propio texto mencionado y que hace necesaria una labor de exégesis para su comprensión. Todo esto hizo que los caraítas recurrieran sobre todo al método del esfuerzo interpretativo personal en su labor exegetica del texto bíblico y que se basa en la razón y la analogía tras haber sido esta última abandonada por los rabanitas, en especial después de que se completara el Talmud¹¹⁵. Lo que más ha caracterizado el movimiento caraíta en relación con sus exégesis religiosas es el empleo de la razón y su preferencia a aportar argumentos del Talmud, idea que coincide con la de los mu'tazilíes musulmanes que apareció en Iraq anteriormente y que defiende que, a través de la razón (*al- 'aql*), el ser humano es capaz de discernir entre la verdad y la falsedad sin la necesidad de la transmisión oral (los hadices del Profeta del Islam).

Algunos han defendido que los caraítas han recibido influencias de los chiíes basándose en que ambos grupos aparecieron en Iraq y en el hecho de que se produjo entre ellos un contacto cultural, además de la ideología seguida por los chiíes y que consiste en rechazar los hadices, la misma actitud adoptada por los caraítas en su rechazo al Talmud¹¹⁶.

¹¹³ Sobre este tema véase Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 6, Second Edition, The Jewish Publication Society of America, 1971, p. 847; Mariano Gómez Aranda, *“Dos comentarios de Abraham Ibn Ezra al libro de Ester: Edición crítica, traducción y estudio introductorio”*, Madrid: C.S.I.C., 2007, (estudio introductorio: XXVIII- XXXIV).

¹¹⁴ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 138 y 183.

¹¹⁵ Ibídem, p. 138; Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 79.

¹¹⁶ Sobre este aspecto véase: Margolis - Marx, *Historia del pueblo judío*, p 260.

Aunque esta opinión no es acertada ya que los chiíes no rechazaron el legado oral en su totalidad, sino que se limitaron a aceptar los hadices del Profeta Mohamed con cadena de transmisión chií, cosa que no sucede con los caraítas en lo que se refiere en su actitud respecto al Talmud¹¹⁷. Parece ser que la idea de emplear la prueba racional en el análisis religioso tanto por mu'tazilíes como por caraítas procede de la filosofía aristotélica. A pesar de que el primer contacto de la civilización islámica con la ciencia y filosofía griegas fue en épocas posteriores a la aparición de dichos movimientos, lo que se produjo por medio de las traducciones de textos clásicos durante el gobierno del califa abasí al-Ma'mūn (833 d. C.), aunque algunas versiones afirman que la cultura griega ya se había extendido en los territorios islámicos en épocas anteriores, como en Persia, Bagdad, Oriente Medio...¹¹⁸.

El inicio de la metodología del esfuerzo interpretativo personal para comentar los textos sagrados se puede atribuir a 'Anan ben David cuando dijo su famosa frase: *Busca bien en la Escritura y no te fíes de mi opinión*. Esta corta afirmación tuvo una gran influencia en el mundo judío caraíta posterior. Pues había una sensación de que se abrió la puerta de la interpretación personal en el ámbito de la exégesis religiosa, ya que cada individuo podía esforzarse para interpretar según su capacidad racional y su visión del texto bíblico sin tener que atenerse a otra opinión, por lo que las generaciones posteriores a 'Anan lo consideran el pionero en emplear este método¹¹⁹. De todos modos, este método se basa en la idea de la teorización, investigación y deducción, lo que se realiza por medio de los métodos de la razón y la analogía, importantes mecanismos exegéticos para los caraítas, entre ellos al-Qirqisānī¹²⁰.

Por otro lado, es posible que se hayan visto influidos por la corriente islámica partidaria de la opinión personal, ubicada en Iraq y a la que perteneció el sabio Abū Ḥanīfa al-Nu'mān (689-769 d. C.)¹²¹. Esta escuela se basaba también en el método de la analogía (*al-*

¹¹⁷ Muḥammad Jalīfa Ḥassan, *T'arīj al-diy'ana al-Yahūdīya*, (= La historia del judaísmo), El Cairo: Dar Qúbaá, 1998, p. 215.

¹¹⁸ Rafael Ramon Guerrero, *La recepción arabe del De Anima de Aristoteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid: C.S.I.C., 1992, pp. 78-91.

¹¹⁹ Ibídem, p. 261.

¹²⁰ Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, pp. 87-111.

¹²¹ Se trata del gran imán Abū Ḥanīfa al-Nu'mān de Cufa. Nació en la mencionada ciudad y falleció en Bagdad (Iraq). Informan acerca de él los historiadores que alcanzó un nivel de conocimiento de derecho islámico superior al de cualquier otro sabio contemporáneo. Se le conoce como uno de los alfaquíes que emplean la opinión personal y la analogía. Tiene varias obras jurídicas importantes que se pusieron por escrito gracias a sus alumnos que preservaron dichos materiales, entre éstas la obra *al-Mabsūṭ* (El simplificado), libro más importante y extenso de la escuela ḥanafī, pues se compone de treinta partes y fue ordenado por el imán Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Sarjasī, uno de los seguidores de la escuela hanafī. Muḥammad Yūsūf Mūsā, *Al-madjāl li-dirāsāt al-fiqh al-islāmī* (Introducción para el estudio de la jurisprudencia islámica), El Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabī, 2009, pp. 129-135; Muḥammad Abū Zūhra, *Abū Ḥanīfa, Ḥayātu-hu wa-ʿasru-hu, arāʾu-hu wa-fiqhu-hu* (=Abū Ḥanīfa: Su época y sus puntos de vista jurisprudencial), El Cairo: Dar al-fikr al-'arabi, 1976, pp. 14, 19 y 188.

qiyās) y la deducción intelectual (*iḡtīhād*) para comentar el derecho islámico¹²², aunque lo que diferencia a la escuela de juristas musulmanes partidarios de la opinión personal es que se basaban en los hadices del Profeta para deducir los preceptos legales, considerándolos como una fuente sagrada junto al Corán. Los caraítas, en cambio, no aceptaron el legado oral judío, que equivale a los hadices de los musulmanes, aunque sí es verdad que algunos lo emplearon en sus obras, aunque de manera limitada y cuando no se podía evitar su uso¹²³.

En cuanto a la manera de aplicar este método según al-Qirqisānī, encontramos que permitió utilizarlo tanto en cuestiones orales como racionales, sin diferenciar entre éstas como opinaba Sa‘adīa Gaon. Y por ello, al-Qirqisānī no considera el método de la analogía en el ámbito exegético del mismo modo negativo que Sa‘adīa Gaon, pues el objetivo de aplicar este método para él es solucionar los problemas que se dan en las cuestiones jurídicas en la medida de lo posible, siempre que no modifique ni entre en contradicción con los preceptos de algún otro texto bíblico¹²⁴.

Por ello, este autor ha mencionado algunas pruebas y argumentos (unas textuales y otras racionales) que apuntan y destacan la importancia de llevar a la práctica la opinión personal y la analogía en la exégesis jurídica. Posteriormente, replicó a Sa‘adīa Gaon en relación con sus opiniones sobre estas cuestiones. En realidad, muchos de los argumentos aportados por al-Qirqisānī no tenían por objeto justificar la aplicación de la analogía en sí misma, sino el esfuerzo interpretativo y la deducción, de las cuales proceden los métodos de la razón y la analogía. Y esto es lo que aclararemos en la sección siguiente:

2.2.4. Parte de las pruebas y argumentos aportados por al-Qirqisānī acerca de la importancia del empleo de la opinión personal y la analogía en la deducción de los preceptos legales del texto bíblico:

Dice el texto sagrado:

Si la buscas como a la plata/ y como a los tesoros la inquiries, entonces comprenderás el temor de Yahveh/ y la ciencia de Elohim hallarás, / pues Yahveh de la sabiduría, y de su boca(brotan) ciencia e inteligencia [Prov. 2: 4-5]

En su comentario a este verso, al-Qirqisānī explica que cualquier problema del ser humano puede ser tratado gracias a lo que hay de firme e inequívoco en el texto sagrado si se domina con pericia la consulta y la búsqueda en sus contenidos. La analogía se considera una de las

¹²² Fred Astren, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, en *Karaite Judaism*, pp. 145- 177, p. 161.

¹²³ Jalīfa Ḥassan, *Ta’rīj al- diyana al -yahūdīya*, p. 213.

¹²⁴ *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p.99.

técnicas que se pueden aplicar para su exploración y ponderación, de modo que se obtenga el tratamiento para las dificultades a las que se enfrenta el individuo a lo largo de su vida¹²⁵.

Dice Moisés a su pueblo en Dt 17:8:

Si te resulta demasiado difícil una causa de juzgar[...], llegarás a los Sacerdotes levitas y al juez que haya por aquellos días, y consultarás, y te indicarán el tenor del juicio

Al-Qirqisānī observa en su explicación de este verso que Moisés ordenó que cada persona, en caso de surgirle un conflicto a la hora de promulgar un juicio, deberá acogerse a la opinión de los sacerdotes levitas¹²⁶ y de los expertos (ahl al- ‘ilm). Sin embargo, es solo en casos difíciles cuando hay que cobijarse en la opinión de estos sabios. Añade que el concepto de aquello que “*resulta demasiado difícil*” que aparece en este verso, se refiere a aquellos problemas religiosos que el ser humano afronta en la vida, y para los que no se encuentra un texto en la Torá locuaz y evidente en su respecto¹²⁷. Estos problemas se conocen únicamente a partir de la deducción y la analogía, puesto que con ambos se puede tratar cualquier imprecisión existente en los textos de la Torá. Quienes han destacado en el conocimiento de estas cuestiones son los sabios y sacerdotes, motivo por el cual Moisés recomendó a su pueblo que se confiasen a ellos en caso de dificultad¹²⁸.

El anterior es uno de los textos de la Torá que al-Qirqisānī utiliza para demostrar el empleo de la opinión personal y de la analogía en las cuestiones de jurisprudencia religiosa. Dista de ser una prueba suficiente, incluso si su objetivo final fuese, como dijimos antes, el afirmar que la Biblia es la fuente legisladora principal, y la única en la que se apoyan la totalidad de las sentencias. Con ello alude a la no aceptación de las sentencias legisladoras procedentes de la Mishná y el Talmud, y a la disminución de su relevancia como fuentes sagradas.

2.2.5. Refutación de al-Qirqisānī de las palabras de Sa‘adia Gaon en relación a la analogía.

Sa‘adia había señalado anteriormente la licitud del uso de la analogía en cuestiones racionales, pero no en las cuestiones orales. Al-Qirqisānī lo refutó en este asunto con ciertos argumentos y pruebas, como el siguiente:

¹²⁵ *Kitāb al-Anwār*, vol.1, p. 88.

¹²⁶ Esta tribu descende de Lau hijo de Jacob, y es la tribu a la que pertenecían Moisés y su hermano Aarón, así como, según establece la Torá, todos los sacerdotes. Véase: *Ẓāzā, al-fikr al-dīnī al-‘isrā’īlī*, p. 14.

¹²⁷ ʿĀlāl Muḥammad Idrīs, *al-Taʿīr al-islāmī*, p.81.

¹²⁸ *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, pp. 101- 102.

*Lo que dice Sa'adia Gaon de que la analogía es solo para las leyes racionales y no para las orales porque para estas últimas no existe una raíz con la que poder establecer la analogía, no es cierto puesto que todas las leyes ya sean racionales o de transmisión oral equivalen a órdenes y prohibiciones estipuladas por las sagradas escrituras, siempre y cuando la Biblia las estipule, por lo que no hay diferencia entre ambos, y cada una equivale a leyes transmitidas (orales) a las que es lícito aplicar la analogía*¹²⁹.

Y añade: Los antiguos rabinas hicieron uso de la analogía para sus comentarios legales de los textos de la Torá y no distinguieron entre las cuestiones racionales y las de transmisión oral como hizo Sa'adia Gaon y otros rabinas contemporáneos. Puesto que:

*Ten en conocimiento, (que Dios te recitifique), que aquello que pretenden los rabinas innovadores (herejes) acerca de una evidencia por transmisión, no era aducido por sus predecesores de antaño, quienes no rechazaron el uso de la analogía; sino que se trata de una innovación hecha por estos herejes para oponerse al empleo de la analogía, debido a su imposibilidad para confirmar aquellos que predicán. Por este motivo, se han quedado retrasados respecto a sus antecesores rabinas, puesto que los antiguos rabinas sí hacían uso de la analogía en sus exégesis, como demuestra en Torát Kahním=תורת כהנים {בריייתא דליי}, donde se dice: משלוש עשרה מדות...מקל (Trece métodos explicaron la Torá) [...], Y de entre estos métodos: וזומר (comentario por analogía ponderada)*¹³⁰

En esta cita de al- Qirqisānī destacan dos cuestiones de interés. En primer lugar confirma lo dicho anteriormente sobre que los primeros rabinas emplearon la analogía para la exégesis religiosa del texto de la Torá. Y, dos: nos ofrece una visión de la situación de los sabios rabinas en la Edad Media, y, más concretamente, de los contemporáneos a al- Qirqisānī, los cuales no se acogieron a este método en sus análisis religiosos del texto tanto como su predecesores. Parece ser que Sa'adia Gaon fue uno de los más importantes entre los rabinas que prefirieron evitar el uso de la analogía en la exégesis (a pesar de que no la prohibiera tajantemente, como ya hemos señalado anteriormente), algo que también apunto el caraíta Yefet b. 'Elī¹³¹, cuando comenta: ““Y ahora seguimos hablar sobre los orígenes del método

¹²⁹Ibídem, p. 100-101.

¹³⁰Nos hemos referido a estos métodos anteriormente al tratar sobre su uso por parte de los antiguos rabinas; cf. p. 15 de la investigación y p. 75 del libro de Joseph Derenbourg, *Oeuvres complètes*; Y para ir al texto original Véase Anexo X, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1 p. 105.

¹³¹Yefet ben 'Elī, conocido también como Abū 'Alī Ḥasan b. 'Alī de Basora, fue uno de los caraítas expertos en Ley más destacados. Sobresalió en el último cuarto del s. X en Jerusalén. Se considera uno de los más

*Istijraāj (la deducción personal), y también sobre sus normas y sus usos decimos que quienes no han empleado la deducción y el esfuerzo interpretativo de nuestra Umma (la comunidad) son un grupo reducido y extravagante, entre ellos al-Fayyūmī [Sa'adia Gaón], el cual prohibió la analogía en las leyes, cuando los patronos de la Mishná y el Talmud hicieron uso de este método para sus interpretaciones, como confirma su dicho: con trece métodos, se explicó la Torá”*¹³².

Lo que quiere indicar aquí es que estos métodos, que fueron ideados por los antiguos talmudistas para la interpretación, se basaban en la noción del esfuerzo racional y la deducción. Si este era el caso, ¿por qué entonces Sa'adia Gaon prefirió no utilizar la analogía para legislar, siendo ésta considerada como una forma de deducción?

También observa al-Qirqisānī que la no utilización de la analogía en las leyes orales originará numerosos problemas y complicaciones en la interpretación de los textos de la Torá, y en la labor de extracción de sentencias religiosas legales, puesto que existe gran cantidad de leyes orales en la Torá que pueden ser tratadas por medio de la deducción y la analogía¹³³. Lo cierto es que citó un buen número de ejemplos sobre este tema, pero vamos a reducirlos a uno:

Dice el texto de la Torá (Dt. 22:10): “*No ararás con res vacuna y asno juntamente*”. Antes de nada, queremos indicar que, en su interpretación de este verso, los caraítas opinan que la causa por la que se prohíbe arar a la vez con la res vacuna y el asno es que no se consiente juntar lo puro con lo impuro, siendo la primera de las bestias es pura, y su consumo permitido según las disposiciones legales judías, mientras que la segunda, el asno, se cuenta como un animal impuro, cuya carne está prohibida. Algunos de los comentaristas aportaron otra interpretación, que señala que no está permitido juntar al fuerte y al débil en el arado. Sea cual sea la causa, tras aplicar la analogía a este verso se prohibió el arar con caballo y oveja a la vez, ya a razón del hecho de que el caballo es impuro y no se puede comer, en contra de la oveja, que es pura; o porque el caballo es superior en fuerza a la oveja, y por lo tanto no es correcto juntarlos en el arado. Al-Qirqisānī opina que las normas de este texto representan aquellas disposiciones reduccionistas propias de la transmisión oral, que conocemos solo a partir del texto y sin base racional; que si se dejase de aplicar la analogía, como sugiere

importantes exegetas, y uno de los primeros en escribir comentarios dedicados exclusivamente al Antiguo Testamento. También destacó como refutador de Sa'adia Gaon en las cuestiones sobre las que diferían sus interpretaciones. Véase Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, pp. 150-155; al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 67; Niessen, p. 47.

¹³² Véase texto original en Anexo XI, Zucker, “Fragments of the Kitab Tahsil”, pp. 374-375.

¹³³ *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 102.

Sa'adia Gaon, nos quedaríamos con muchas creencias cuyo beneficio sería nulo¹³⁴. Lo que nos lleva a afirmar que el método del esfuerzo interpretativo personal jugó un papel importante en el ámbito de la exégesis del texto de la Torá entre los caraítas, a diferencia de lo que ocurrió con la mayoría rabanita en la Edad Media.

2.3. El consenso y su uso entre rabanitas y caraítas

Se considera en general que el consenso ha de aplicarse para aquellos hábitos y preceptos que no están reflejados en el texto sagrado y que tampoco pueden ser deducidos por el método de la analogía, pero que los sabios designaron como necesarios y obligatorios para sus seguidores. Su adopción se acordó, pues, a partir de la opinión unánime de los sabios judíos. Ejemplo de ello son la prescripción del luto y el ayuno para los meses cuarto, quinto, séptimo y décimo, en una época en la que no existían en la Torá pasajes explícitos al respecto. Estas prácticas fueron adoptadas, sin embargo, por el acuerdo unánime sobre la necesidad de realizar el ayuno como símbolo de luto por lo acontecido en el reino de Judá y de Jerusalén, así como por la destrucción del Templo de Jerusalén¹³⁵. Del mismo modo, el día de Ester fue impuesto por la reina Ester a los judíos con el consenso de los sabios de aquel tiempo, para celebrar el haberse liberado de los persas¹³⁶.

Para el caraíta Ya'qūb al-Qirqisānī, el consenso no se puede adoptar por un grupo que se designa a sí mismo como el apropiado para tomar estas decisiones sino que debe contar con la conformidad del conjunto de la comunidad. Así sucede con el consenso sobre qué día es el sabat, que no se debe a un colectivo en particular sino que fue transmitido por tradición a todos los pueblos de Oriente y Occidente; y no sólo a los hijos de Israel, sino que todas las razas, con sus diferentes lenguas, países, colores y religiones, coinciden con ello. De la misma manera que existe consenso en el sabat, lo hay también sobre la autenticidad del Pentateuco, propio de la nación judía en su conjunto, al reconocer la santidad de sus libros todo el mundo judío desde el principio. Sin embargo, aquellas cuestiones sobre las que existe divergencia no pueden calificarse como consensuadas sino que responden a un esfuerzo interpretativo o a una opinión¹³⁷. De este modo, al-Qirqisānī pensaba que la santidad de la Mishná y el Talmud entre los judíos no había alcanzado el grado de consenso, siendo más bien la opinión

¹³⁴ Ibídem, p. 103; ʿYalāl Muḥammad Idrīs, *al-Ta'wīl al-islāmī*, p. 81.

¹³⁵ El reino de Judea fue derrotado por los babilonios en el año 586 a.C. El reino de Jerusalén fue derrotado por los Asirios en el 721 a.C. Véase Hans Küng, *el Judaísmo: Pasado presente futuro*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 98-99; Sicre, *Introducción al antiguo testamento*, p. 334; Jalīfa Ḥassan, *Ta'rīj al-diyana al-yahūdīya*, p. 191.

¹³⁶ ʿYalāl Muḥammad Idrīs, *al-Ta'wīl al-islāmī*, p. 83.

¹³⁷ *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 142.

discrecional de los rabanitas, ya que tales fuentes no había sido aceptadas por los antiguos saduceos, ni los ananitas, además de haber sido rechazados por los samaritanos, por lo que su autoridad equivaldría a una opinión de los rabanitas. Según al-Qirqisānī, habría distintos grados de consenso, siendo el más elevado aquél que está consolidado por el texto bíblico. En este sentido, el sabat, la circuncisión, comer pan ácimo y otros, alcanzarían dicho grado al ser reconocidos tanto en el texto bíblico como por el consenso de la comunidad. Pero también puede haber consenso sobre preceptos que no están reflejados en el texto bíblico pero que los sabios decidieron unánimemente la necesidad de su adopción, y, por lo tanto, los impusieron a las generaciones posteriores¹³⁸.

En cuanto a los rabanitas, se considera consenso aquello que es acordado por la inmensa mayoría del pueblo judío (no su totalidad) antes de la codificación de la Torá (el Pentateuco). Para ellos, el consenso no quedaría desvirtuado por recibir la oposición de un grupúsculo. No hay duda de que el pueblo en su conjunto está de acuerdo en la unicidad, en que no hay más leyes que las de la Biblia, y en que es eterna; sin embargo, los cristianos salieron del acuerdo al afirmar la trinidad, pero no por ello se alteró el consenso, dado que se encuentran en una relación de uno a diez. Como tampoco vulneró el consenso el cambio de orientación en la oración hacia el Templo de Jerusalén, ni las creencias en otros profetas venidos después de Josué, por mucho que implicase la salida de los samaritanos, que no se avinieron a ello¹³⁹. Según el concepto de consenso de los rabanitas, la Mishná y el Talmud serían fuentes legislativas consideradas sagradas por el acuerdo unánime de la mayor parte de los Judíos, y el hecho de que saduceos¹⁴⁰, caraítas y otros, se apartasen de este acuerdo, no hace que se disuelva el consenso, al tratarse de una minoría poco numerosa¹⁴¹.

Estas serían las diferencias más importantes entre rabanitas y caraítas sobre las fuentes de legislación judía. Sin duda, la diferencia doctrinal dio lugar a divergencias en la aplicación y los resultados; en consecuencia, la controversia religiosa entre los dos grupos acerca de las fuentes legislativas y de la metodología utilizada en el campo de los textos interpretativos de la Torá, se vio reflejada en las leyes y en las obligaciones rituales, lo que conllevó frecuentes

¹³⁸ Ibídem, pp. 142-143.

¹³⁹ Ibídem, p. 141.

¹⁴⁰ Se los vincula con el alto sacerdote Sadoc, sacerdote del rey Salomón. Esta congregación sólo reconocía los libros del Antiguo Testamento, y no la ley oral no escrita. Fueron contemporáneos de los fariseos, que reivindicaban la importancia de la ley oral escrita junto a la Torá, a finales del siglo segundo antes de Cristo. Desaparecieron tras la destrucción del Templo por los romanos, en el año 70. Véase: *The Standard Jewish Encyclopedia*, ed. by Cecil Roth, Massadah Pub. Co. Jerusalem, 1966, p. 1639. Véase también Jaliīfa Ḥassan, *T'arīj al- diy'ana al -Yahūdīya*, p. 209; Baroukh – Lemberg, *Enciclopedia práctica del judaísmo*, p. 177.

¹⁴¹ Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 142.

disputas entre ambos en múltiples aspectos culturales. Entre estos aspectos, hemos elegido uno de tipo ritual: la celebración del sabat, dada la importancia de esta práctica, todavía en uso. El objetivo principal del estudio es observar cómo afecta la diferencia doctrinal sobre el método analítico religioso a esta obligación, así como sus consecuencias.

3. El precepto del sabat: Diferencias entre caraítas y rabanitas en la Edad Media:

La santidad del sabat para los judíos es un asunto incuestionable, dada la variedad y multitud de textos de la Torá que hablan de ese día [Véase Éx. 20:9-11 y Dt. 5:13-15]. Es el día en el que el hombre debe descansar y no puede realizar ningún trabajo. Aun así, ha habido diferencias entre los rabanitas y los caraítas con respecto a alguna de las cuestiones religiosas referentes a ese día, como las que plantea la respuesta a esta pregunta: ¿Se pueden preparar comidas y bebidas el día del sabat o hay que prepararlas antes de entrar en él? ¿Se puede recoger algo ese día, como las frutas que se caen de los árboles, o usar el agua de la lluvia para beber? ¿Acaso se puede realizar el coito? ¿Qué juicio merece encender el fuego o la luz en ese día?

3.1. Preparar comida y bebida durante el sabat.

‘Anan b. David cree en el deber de preparar la comida y la bebida antes de entrar en el sabat, que empieza con el atardecer del día anterior, el viernes. ‘Anan se basa en el texto de la Torá que dice: “Pero en el día sexto habrán de preparar lo que haya traído”¹⁴². Ese sexto día es el viernes. La palabra “preparar” que aparece en el texto ha sido interpretada por ‘Anan como “todo lo que se come” exceptuando el agua, permitiendo así traerla de cualquier lugar o sitio el mismo día del sabat, ya fuese el agua del río o de la lluvia o cualquier otra agua. Por ello, algunos de los seguidores de ‘Anan aplican esta interpretación creyendo ilícito digerir cualquier comida que se coma el sabat y que no estuviera preparada con anterioridad a ese día. Según esta interpretación, no se pueden comer las frutas caídas de los árboles el día del sabat, puesto que no han sido preparadas antes de entrar en ese día¹⁴³.

Por otro lado, el caraíta Benjamin al-Nahawendi suscribe la opinión mantenida por los seguidores de ‘Anan pero sostiene que la palabra “preparación” mencionada en la cita anterior abarca todo lo comestible y bebible en ese día, sin excepción ninguna, con lo que se debería preparar el agua también antes de entrar en el sabat. Así también lo cree al-Qirqisānī, aunque este último mantiene la posibilidad de comer lo que se cae el día del sabat de los árboles, aun

¹⁴² Éxodo, 16:5.

¹⁴³ Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 3, pp. 508-510.

si no estuviera preparado con anterioridad. Es por ello que aprueba la injerencia de las frutas que se caen de los árboles, sean de su propiedad o no, porque estas frutas son, según él, un don de Dios que no se debe desperdiciar. Así pues, se puede comer o beber. Al-Qirqisānī, también se ha limitado a las sentencias que figuran en la Biblia, aun siendo él más permisivo en la interpretación de dichos textos, manteniendo así la posibilidad de recoger estas frutas y comerlas el día del sabat¹⁴⁴.

En síntesis, podemos decir que los caraítas han divergido entre sí en lo que se refiere a la preparación de las comidas y bebidas del día del sabat. La razón de ser de esta divergencia es su ceñimiento a la letra del texto de la Torá y a la interpretación personal que heredaron de ‘Anan y que se transmitió de generación en generación.

Por otro lado, tampoco los rabanitas llegan a un consenso sobre este tema. Tal y como comenta al-Qirqisānī, los rabanitas de Babilonia consienten la preparación del puchero¹⁴⁵ y su puesta en el fuego antes de entrar en el día del sabat, con tal de preparar la comida de ese día, y así comerla fresca¹⁴⁶. Su argumento es que Dios les había prohibido hacer nada el sabat [Véase Éx. 20, 9-11 y Dt. 5, 13-15]. Así, la prohibición es para ese día, que empieza con la puesta del sol del viernes y termina con el atardecer del mismo sabat. Por ello, autorizan la preparación de comida el día del viernes antes de la caída del sol, su puesta en el fuego después de la caída del sol y, de esta manera, su cocción el sabat. Todo eso con tal fin de que se pueda comer caliente¹⁴⁷. Otras versiones cuentan que el propio Sa‘adia Gaon aprobó la cocción en ese día¹⁴⁸.

En cuanto a los rabanitas de Jerusalén, las anécdotas cuentan que contradicen a los de Babilonia en este sentido, desaprobando la cocción en el día del sabat. Se asemejan en este punto con algunos de los caraítas, como al-Qirqisānī y otros, en que la preparación de la comida se debe realizar antes de entrar en los inicios del sabat¹⁴⁹. Ello nos recuerda a lo que había comentado el propio al-Qirqisānī de que “los rabanitas de Babilonia han diferido de los de Jerusalem en el Talmud con respecto a algunas de las cuestiones religiosas”¹⁵⁰. *Quizás fuese esta la razón de la poca importancia que tiene el Talmud para los caraítas*. Pero en realidad, la verdadera razón por la que los rabanitas de Iraq (o Babilonia), habían aprobado la

¹⁴⁴ Ibídem, pp. 508-510.

¹⁴⁵ Se refiere a cualquier herramienta de cocción. Véase Federico Corriente, *Nuevo diccionario: Español/ Árabe*, Madrid: Instituto Hispano - Árabe de cultura, 1988, p. 955.

¹⁴⁶ *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 18.

¹⁴⁷ Ibídem, p. 18; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 49.

¹⁴⁸ Ibídem, vol. 3, p. 526.

¹⁴⁹ Ibídem, vol. 1, p. 18.

¹⁵⁰ Ibídem, pp. 48-51

cocción el sabat es el hecho de que ellos permiten la permanencia del fuego encendido durante ese día, mientras que lo prohíben los caraítas. Este aspecto es el que vamos a estudiar en el apartado siguiente.

3.2. Prescripciones sobre encender fuego o la luz en sabat

El Texto de la Torá dice: “*No encenderéis fuego en ninguna de vuestras moradas el día del sabat*”¹⁵¹. En aplicación de esta sentencia, los saduceos prohibieron cualquier forma de uso del fuego en el día del sabat¹⁵². Es más, algunos de los antiguos caraítas, entre ellos al-Qirqisānī, prohibieron el uso o el encendido de fuego en sus hogares durante ese día. También desaprobaron el que se quedaran restos de fuego encendido antes de entrar en el sabat, porque de esa manera se extendía a ese día¹⁵³. A ello se añade que prohibieron la cocción de comida el sabat, por considerarlo un trabajo. La cocción, según ellos, se hace con fuego y leña, lo cual requerirá un esfuerzo y un movimiento habiendo Dios ordenado a los judíos no realizar ninguna actividad ese día. Y el que no se someta a esta orden, incurriría en un acto de incumplimiento de la orden divina contenida en la cita arriba reproducida, además de otros Textos que prohíben expresamente la realización de cualquier actividad el día del sabat [Véase Éx. 20, 9-11 y Dt. 5, 13-15]¹⁵⁴.

Por esa razón, los caraítas hablan de la necesidad de ingerir la comida fría en ese día. Es más, hablan también de la necesidad de apagar las velas antes de entrar en el sabat, pasándose así la noche del sabat en la oscuridad. Del mismo modo, han desautorizado el calentamiento de comida el día del sabat¹⁵⁵. Como ya hemos comentado anteriormente, esto se debe a que algunos caraítas se atienen al significado literal del Texto de la Torá sin salirse de él¹⁵⁶. Este hecho les hizo llevar al extremos lo que se refiere a las normas que hay que seguir para ese día. Es digno de mencionar que los antiguos caraítas pasaban la noche del sabat en total oscuridad desde los tiempos de ‘Anan ben David hasta setecientos años después, hasta que llegó Elyāhū Bšīši [segunda mitad del siglo XV d.C.], poniendo en evidencia la incomprensión de sus antecesores del sentido contenido en Dt, 35: 3 sobre la prohibición de encender velas el día del sabat. Respetar ese día es, según dice, no hacer nada, con tal de que

¹⁵¹ Éxodo, 35: 3.

¹⁵² Louis Finkelstein, *The Pharisees- The Sociological Background of their Faith*, vol. I, 3 rd, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1962, p. 131; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 52.

¹⁵³ *Kitāb al-Anwār*, vol. 3, p. 526; Poznanski, *The Karaite Literary Opponents*, p. 154.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 526.

¹⁵⁵ Nemoy, *Karaite Anthology*, p.17; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 52; Bernard J. Bamberger, *The Story of Judaism*, New York: Union of America Hebrew Congregations, 1964, p.144.

¹⁵⁶ Margolis - Marx, *Historia del pueblo judío*, p. 261.

el cuerpo pueda reposar, y crear una ambiente de festividad y alegría dentro de la familia. Una de las formas de alegría son luces. Por ello, vemos que todos los pueblos de la tierra, por muy diferentes que sean en sus creencias, colores, lenguas, etc., utilizan las luces como forma de expresión de la alegría y en las festividades¹⁵⁷. Este argumento coincide con el de la mayoría de los rabinas, que sostienen que encender velas en la noche del sabat es uno de los temas fundamentales y esenciales, consagrando ese acto como la misión principal y un privilegio del que se encarga la mujer judía. Los rabinas dedicaron un capítulo entero en la Mishná para las sentencias relativas a los hilos y aceites que se deben emplear para la festividad de ese día, aunque eso no viniese en la Torá. Aun así, son cuestiones de interpretación personal que elaboraron los exegetas de la Mishná para el provecho de las generaciones posteriores a ellos¹⁵⁸. Eso hace referencia a lo que hemos mencionado antes de que *la interpretación personal del Texto de la Torá había existido en los rabinas, principalmente antes de la composición del Talmud*¹⁵⁹.

3.3. Prescripciones sobre el coito en sabat

Al-Qirqisānī cree en la prohibición del coito el día del sabat, basándose en que la palabra קדושה = “santificado” que aparece en Éx. 20:8, que hace referencia a muchas cosas, entre ellas a la castidad, la limpieza, la pureza ritual, y la prevención de la impureza etc. Estas cualidades se convierten en un hecho real cuando los hombres se abstienen del acercamiento a las mujeres y de la realización del coito con ellas. Es por eso que cuando Dios pidió al hombre la santificación del día del sabat, lo hizo para que éste estuviera purificado¹⁶⁰.

La prueba de que el término “santificado” aparecido en la cita anterior se refiere a la pureza del hombre y al hecho de no acercarse a las mujeres está presente en otros muchos textos de la Torá con el mismo sentido. Entre dichos textos, la cita que figura en Éx 19:10: “Después dijo Yahveh a Moisés: Ve al pueblo, exhortale que se santifique hoy y mañana: que laven sus vestidos,...” Se trata del encuentro de Moisés y su pueblo con Dios en el monte Sinaí y por ello, Dios ordenó a Moisés que santificara a su pueblo y que lavaran sus vestidos como preparación a ese encuentro. Así lo hizo Moisés cumpliendo con la orden divina. El versículo 14 del mismo capítulo dice: “Luego bajó Moisés de la montaña hacia el pueblo, intimó al pueblo a santificarse y ellos lavaron sus vestidos. Luego dijo a la gente: “Estad preparados para dentro de tres días; no os acerquéis a vuestras mujeres”. Entonces, Dios

¹⁵⁷ Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 53.

¹⁵⁸ Finkelstein, *The Pharisees*, p. 131.

¹⁵⁹ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 138 y 183.

¹⁶⁰ Al-Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 3, p. 511.

obligó a Moisés y a su pueblo a purificarse, lavando sus vestidos y no acercándose ni allegándose a las mujeres. De ahí que el término “santificado” haga referencia a varias cosas que he explicado con anterioridad. Entre ellas encontramos, por ejemplo, que el estar purificado es una cosa que no se puede alcanzar si el hombre es acerca o aproxima a una mujer¹⁶¹.

En cuanto a los rabanitas, se cuenta que aprueban el coito el día el sabat. Es más, lo consideran una obligación para aprovechar la bendición de ese día, que es, según ellos, un día de gozo y disfrute¹⁶². Se cuenta también que el propio Sa’adia Gaon aprobó la realización del coito el día del sabat y lo consideró una obligación de todo judío, basándose en muchos argumentos, entre ellos lo que figura en Isaías: 58:13, con el sentido de “y llamas al Sábado *delicia*”. Sa’adia dijo que la palabra “*delicia*”, que aparece en el Texto, significa “alegría y goce”. Por eso aprobó el coito el día del sabat, por ser un día de disfrute y festejo¹⁶³. De todas formas, este tema ya no es un asunto de discusión y polémica para la mayoría de los rabanitas especialmente después de haber catalogado en la *Mishná* las prohibiciones del día del sabat. Éstas han sido clasificadas en 39 obras, conocidas como “*āfot melaḥá*”, es decir las 39 categorías principales, de las cuales se derivan otras actividades de menor rango, que se asemejan a las categorías principales.

Estas actividades se conocen con el nombre de תולדות “*toledot*”, es decir, subcategoría. Cabe mencionar que estos detalles no se encuentran en el Antiguo Testamento¹⁶⁴, lo cual demuestra una vez más la importancia religiosa de la *Mishná* en la legislación para los rabanitas medievales. Tenerlo como referencia es, para ellos, mucho mejor que utilizar el método de la interpretación personal (*iṯtiḥād*), que puede llevar a multiplicar las muchas divergencias inútiles que existen entre los exegetas. De entre los caraítas, al-Qirḡisānī no coincide con ellos en algunas de estas prohibiciones¹⁶⁵.

Después de estudiar esta parte podemos concluir que el hecho de que los caraítas se basaran en interpretaciones personales ha sido motivo de muchas diferencias entre ellos en relación a los preceptos y mandamientos religiosos, puesto que no se ha establecido un método específico de interpretación al que recurra el exegeta en su análisis religioso. A modo

¹⁶¹ Ibídem, p. 512.

¹⁶² Nemoy, *Ibn Kammūnah s Trestise.*, 1, p. 129; Al-Hawwārī, *al-Ijtīlāfāt*, p. 50.

¹⁶³ Al-Qirḡisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 3, p. 513.

¹⁶⁴ Véase la *Mishná*, 17-16 ע"ה , דבורה והרב מנחם הכהן , שבת ז" ב , Al-Hawwārī, “al-sabt wa-l- ṡum ‘ah fī-l- yahūdīya wa-l-īslam (= El Sábado y el Viernes en el judaísmo y el islam), El Cairo: Dar al- Hāny, 1988, pp. 89-93.

¹⁶⁵ Parece que la catalogación las prohibiciones del sabat es un tema de polémica entre los caraítas medievales. Véase al- Qirḡisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol.3, pp. 514-518.

de ejemplo, las opiniones de ‘Anan sobre las interpretaciones y mandamientos religiosos han sido puestos en entredicho por sus sucesores como al-Qirqisānī. Tal es el caso de la preparación de comida el día del sabat. Por otro lado, las generaciones posteriores a al-Qirqisānī, también le han contradicho a él y a otros exegetas caraítas en algunas de las cuestiones de religión. En cambio, los rabanitas medievales fueron, muchas veces, mucho más cuidadosos en el tratamiento de los temas religiosos que los caraítas, como se demuestra en el hecho de no recurrir en exceso a las interpretaciones personales en su planteamiento de los textos de la *Torá*. Más bien se basaron en lo ya establecido y comprobado en su tradición judía [*Mishná* y *Talmud*], lo cual les había llegado a través de sus antecesores, tal y como hemos visto más de una vez al hablar del precepto del sabat. Es por ello que las divergencias entre ellos no eran tan profundas como en el caso de los caraítas.

4. Conclusiones

A la aportación que espero haber hecho en forma de síntesis y análisis de las opiniones de rabanitas y caraítas en torno a sus diferencias sobre la Ley judía, sobre la base de textos originales judeo-árabes, me gustaría señalar algunas conclusiones a las que he llegado tras la realización de este trabajo:

- No existe divergencia alguna entre los caraítas y los rabanitas en lo que se refiere a la santidad de la Biblia, siendo así la primera fuente de legislación judía y una referencia necesaria a la que se debe recurrir para la deducción y extracción de las sentencias religiosas.
- La polémica que existió entre ambos grupos giró en torno a la tradición oral [*Mishná* y *Talmud*]. Los rabanitas sostienen que estas dos fuentes han sido transmitidas por Moisés pese a que no fueron puestas por escrito hasta mucho tiempo después.
- Para los caraítas, la primera razón por la que niegan la autoridad de estas fuentes es que la *Mishná* no había sido escrita en tiempos de los profetas enviados al pueblo de Israel sino mucho tiempo después, casi 200 años más tarde. Ello significa que el contenido de dichas fuentes podría ser tanto verídico y auténtico como falso y apócrifo, parcial o total. Ello llevó a los caraítas a dar una preferencia especial a los Textos de la *Torá*, sobre los que aplicaban después el principio de interpretación personal para el análisis y la deducción de sentencias. A pesar de la gran importancia que tiene, este método

en la interpretación del Texto Sagrado conlleva muchos riesgos que el exegeta debe advertir, sobre todo en lo que se refiere al conocimiento del verdadero sentido del Texto.

- El hecho de ceñirse al significado literal del Texto, en el caso de ‘Anan y algunos caraítas, les llevó al extremismo en la deducción de los preceptos y mandamientos religiosos, tal y como hemos tenido ocasión de ver en el precepto del día del sabat. Al-Qirqisānī es uno de los sabios caraítas que siempre distinguía en su interpretación y análisis entre el significado manifiesto y el sentido latente, en lugar de aferrarse al sentido literal del Texto.
- El empleo del método del *iyyīthād* (la interpretación personal) que seguían los caraítas no fue heredado de la escuela islámica iraquí [de la que el imam Abū Ḥanīfa es el ejemplo más destacado], como mantienen la mayoría de los investigadores sino que la encontramos también en los antiguos rabinos incluso antes de la llegada del islam. Prueba de ello es lo que hemos expuesto y explicado anteriormente de los trece métodos que puso el rabinista Ismā‘īl para la interpretación de la *Torá*, que estaban todas ellas basadas en el método de interpretación personal¹⁶⁶. En este sentido, cabe advertir aquí de algo muy importante: aunque los antiguos rabinos siguieron este método de análisis, no fue bienvenido por sus exégetas posteriores, que lo restringieron mucho, sobre todo después de que finalizara la composición del *Talmud*¹⁶⁷. En cambio, este método ha desempeñado un papel muy relevante en la interpretación religiosa para la escuela islámica de Iraq, que no lo descuidó sino más bien lo aprovechó para muchos de los asuntos de interpretación coránica, igual que hacían los caraítas medievales con la *Torá*¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Los trece métodos que había acuñado Rabī Ismā‘īl, fueron conocidos como *Midōtha-Torá* (métodos de interpretación de la *Torá*). Derenbourg, *Oeuvres complètes*, p. 75. Véase también pp. 24-25 de esta investigación.

¹⁶⁷ Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī*, pp. 134-136.

¹⁶⁸ Astren, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, en *Karaite Judaism*, pp. 161- 162; Abū Zūhra, *Abū Ḥanīfa*, pp. 14, 19 y 188.

5. Bibliografía:

Muḥammad Abū Zūhra, *Abū Ḥanīfa. Ḥayātu-hu wa-ʿasru-hu, arāʾu-hu wa-fiqhu-hu* (=Abū Ḥanīfa: Su época y sus puntos de vista jurisprudencial), El Cairo: Dar al-fikr al-ʿarabi, 1976.

ʿAbdulwahāb Al-Mīsirī, *al-yahūd, wa-l-yahūdīya wal- ṣahyūnīya* (=Judíos, el Judaísmo y el Sionismo), 5 vols., El Cairo: Dar al-Shourūk, 1999.

Fred Astren, “Islamic contexts of Medieval Karaism”, en *Karaite Judaism: A guide to its history and literary sources*, Meira Polliack (ed.), Leiden: Brill, 2004, pp. 145-177.

Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 6, Second Edition, the Jewish Publication Society of America, 1970.

Elie Baroukh - David Lemberg, *Enciclopedia práctica del judaísmo de Aaron a Zohar*, Barcelona: Robinbook, 1995.

Bernard J. Bamberger, *The Story of Judaism*, New York: Union of America Hebrew Congregations, 1964.

Haggai Ben Shammai, “Major trends in Karaite Philosophy and polemics in the Tenth and eleventh centuries”, en *Karaite Judaism*, pp. 340-362.

R. Brasch, *The Judaic Heritage its Teachings, Philosoph, and Symbols*, New York: David Mckay Company, INC. 1969.

Francisco Cantera Burgos – Manuel Iglesias González, *Sagrada Biblia: versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

A. Martin Cohen, “ʿAnan Ben David and Karaite origins” (2), *Jewish Quarterly Review*, 68, 1978, pp. 129-145.

Zvi Cohen, *The Halakah of the Karaite in comparison with that of the Rabbanites*, New York, 1936.

Federico Corriente, *Nuevo diccionario: Español/ Arabe*, Madrid: Instituto Hispano - Arabe de Cultura, 1988.

Joseph Derenbourg, *Oeuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyôûmî*, 2 vols. (Vol. I: Tome premier: Version arabe du Pentateuco; Tome troisieme: Version arabe d’Isaïe; Vol. II: Tome cinquieme: Version arabe du livre de Job. Tome sixieme: Version arabe des Proverbes; Tome Neuvieme: Traité des successions), Paris:Georg Olms Verlag, 1979.

Otto Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Harry Freedman - Maurice Simon, “Ecclesiastes”, en *Midrash Rabbah*, (10 volúmenes), A. Cohen (Trans), London: Soncino Press, 1939.

Louis Finkelstein, *The Pharisees- The Sociological Background of their Faith*, vol. I, 3rd, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1962.

Miriam Frenkel, "Cairo Geniza", en N. Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic world*, vol. 1, Leiden. Boston: Brill, 2010, pp. 534-554.

María Angeles Gallego, *El judeo-árabe medieval. Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitab al-taswi'a del gramático andalusí Yonah ibn Ganah*, Berna: Peter Lang, 2006.

----- "Gramática y exégesis en tradición judeo-árabe", en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejos 9, 2004, pp. 17-32.

Moshe Gil, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, Leiden- Boston: Brill, 2004.

-----, "The origins of the Karaites", en *Karaite Judaism*, pp. 73-118.

Mariano Gómez Aranda , *Dos comentarios de Abraham Ibn Ezra al libro de Ester: Edición crítica, traducción y estudio introductorio*, Madrid: CSIC, 2007.

-----, "Transmisión oral y transmisión escrita: La Biblia Hebrea", en *Entre la palabra y el texto: Problemas en la interpretación de fuentes orales*, Madrid: Instituto de Filología. CSIC, 1997, pp. 245-268.

Rafael Ramón Guerrero, *La recepción árabe del De Anima de Aristóteles: Al-Kindi y Al-Farabi*, Madrid: C.S.I.C., 1992.

Muḥammad Jalīfa Ḥassan, *Ta'rīj al-dīn al -Yahūdīya* (= La historia del judaísmo), El Cairo: Dar Quba, 1998.

Muḥammad Al-Hawwārī, *al-Ijtilāfāt bayna l-qarrā'īn wa-l-rabbāniyyīn fī ḍaw' awrāq al-ŷanīza: qirā'a fī majlūḡat būdliyan bi-uksfūrd* (=Diferencias entre los caraitas y los rabanitas a la luz de los manuscritos de la Gueniza de la Biblioteca Bodleiana de Oxford), El Cairo: Dar Al- Zahr'a, 1994.

-----, *al-sabt wa-l- ŷuma' fī-l-yahūdīya wa-l-islām* (=El viernes y el sábado en el judaísmo y el islam), El Cairo: Dar al- Hāny, 1988.

Abraham Ibn Daud, *The Book of Tradition* (Sefer Ha- Qabbalah), edited by Gerson D. Cohen, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1967.

Muḥammad Ŷalāl Muḥammad Idrīs, *al-Ta'ḡr al-islāmī fī l-fikr al-dīnī l-yahūdī* (=Influencia islámica en el pensamiento religioso judío), El Cairo: Maktābet Madbūlī.

Geoffrey Khan, "Los caraitas ante la Biblia", en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, Anejo IX: *Judeo- árabe*, Madrid: Universidad Complutense, 2004, pp. 33-46.

Hans Küng, *el Judaísmo: Pasado presente futuro*, Madrid: Trotta, 2004.

Nicholas de Lange, *El judaísmo*, Cambridge University Press, Madrid, primera edición, 2000.

Jacob Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, vol. 2, New York: KTAV, 1972.

Daniel Lasker, "Islamic influences on Karaite origins", en W.M. Brinner and S.D. Ricks (eds.), *Studies in Islamic and Judaic Traditions II*, Atlanta: Center for Judaic Studies, university of Denver, 1989, pp. 23- 47.

Marx L. Margolis - Alexandro Marx, *Historia del pueblo judío*, Buenos Aires: Editorial Israel, 1945.

Moses Mielziner, *Introduction to the Talmud*, 3d edition, New York, 1925.

Muḥammad Yūsūf Mūsà, *Al-madjāl li-dirāsāt al-fiqh al- islamī* (=Introducción para el estudio de la jurisprudencia islámica), El Cairo: Dar alfeqr al- 'Arabí, 2009.

Mourice Liber, *Rashi*, Translated from the French by Abdele Szold, Herman Press, 1970.

Hiba Ibrahīm 'Alī al-Nādī, *al-Yahūdīya al-iṣlāḥīya wa- 'lāqatu-hā bi-dawlat Isrā'īl* (=Reform Judaism and its Relation with Israel), AzZagazig: Ma'had al-Buḥūt wa-al-Dirāsāt al-asyawia, 2009.

Leon Nemoy (ed.), *Ya 'qūb al- Qirqisānī, Kitāb al-Anwār wa-l-marāqib*; edited from the manuscripts in the State public library at Leningrad and the British museum at London by Leon Nemoy, 5 vols in 2., New York; The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943.

-----, "Ibn Kammunah's Treatise on the Differences between the Rabbanites and the Karaites", (1), *Jewish Quarterly Review*, vol. 63 (n.s.), 1972.

-----, *Karaite Anthology*, New Haven: Yale Univ. Press, 1952.

Friedrich Niessen, "La Gueniza de El Cairo y las traducciones y comentarios bíblicos en judeo-árabe de la colección Taylor- Schechter", *Ilu. Revista de ciencias de las religiones, Anejos* 9, 2004, pp. 47-74.

Judith Olszowy- Schlanger, "Karaite legal documents", en *Karaite Judaism*, pp 256- 273.

-----"La lettre de divorce karaite et sa place dans les relations entres Caraites et Rabbanites au Moyen Age (Une étude de manuscrits de la Genizah du Caire), *Revue des Études Juives*, CLV, 1996, pp. 261- 285.

Samuel Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, London: Luzac& co. 1908.

'Abdel Razek Aḥmad Qandīl, *Al-aṭar al-islāmī fī al-fikr al-dīnī al-yahūdī* (= La influencia islámica en el pensamiento religioso de los judíos), El Cairo: Dar al-tiraat, 1984.

Bernard Revel, *The Karaite Halakah and its Relation to Sadducean, Samaritan and Philonian Halakah*, part 1, Philadelphia, 1913.

Cecil Roth (ed.), *The Standard Jewish Encyclopedia*, Jerusalem: Massadah Pub. Co. Jerusalem, 1966.

Lean Sachar, *A History of the Jews*, 4th ed., New York: Knopf, 1953.

Ángel Sáenz-Badillos - Judit Targarona Borrás, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia: La interpretación de la Biblia en el medievo*, Córdoba: El Almendro, 1996.

Aḥmad Sūsa, *Malámeḥ min al-ta'rij al-qadīm li yahūd al- Irāq* (= Un vistazo histórico sobre los judíos de Iraq, Bagdad: Markaz al-Dirāsāt al-filistīnīya, 1978.

Judit Targarona Borrás, *Diccionario hebreo español: bíblico, rabínico, medieval y moderno*, Barcelona: Riopiedras, 1995.

Saīd Abd al-Salām al-Ūkš, *Mu 'yam mustalaḥāt 'ilm al-luga al-naẓarī - 'Ebreī- 'Arabī* (=Diccionario lingüístico: hebreo-árabe), El Cairo, 2004.

Norman Stillman (ed.), *Encyclopedia of Jews in the Islamic world*, vol. 2, Leiden: Brill 2010.

As 'ad Zarrūq, *al-Talmūd wa-l-ṣahyūnīya* (=El Talmud y el Sionismo), Beirut: Munazzamat al-taḥrīr al-filistīnīya, Markaz al-abḥāṭ, 1970.

Ḥasan Zāzā, *al-fikr al-dīnī al-isrā'īlī: aṭwāru-hu wa-madāhibu-hu* (= El pensamiento religioso judío: desarrollo y doctrinas), Ma'had al-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-'Arabīyah, 1971.

Moses Zucker, "Fragments of the *Kitāb taḥsil al- šarā'i'a al-sāmi'a*", *Tarbīz*, vol. 41, 1972, pp. 373-410.

Anexo VI

Cita de Sa'adia Gaon:

فان سأل سائل كيف صار فيهما اعني ال *משנה* ו אל תלמוד خلف بين الناقلين قلنا ليس هو خلفاً على حقيقته وانما هو كالخلف في اول حال يبدو للسامع واما في حقيقته اما ان يكون بعض العلماء *أظهر* للبعض كانه *خالفه* فنازه حتى علم مقدار ما عنده وذلك كما اظهر *משנה* عليه السلام *مؤجدة* على هارون وبنيه في *إحراقهم* *שעיר* *החטאת* حتى كشفوا له ما عندهم لانه لم يأمن ان يكونوا احرقوه بغير معرفة ومنها ايضا ان يكون أحد العلماء سمع قولاً جزئياً فيتوهمه كلياً والباقي سمعوا تمام الكلام فلما ذكر الواحد ما توهمه ركو عليه وقالوا قد سمعنا تمام القول...

(Citado por al- Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p.127)

Anexo VII

Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 116:

اما ما ذكره من قولهم [دבר "א" ה'] "הואיל משה באר את התורה הזו" وأنه *ביניה* لهم في באר *الأركان* فإنا لا نأبي ذلك واما *ادعائهم* بأن ذلك هو (?) ال *משנה* ו אל תלמוד فانها دعوى لا دليل عليها بل قولهم في ذلك *يُفسد* من وجوه احدها ما يوجد في ال *משנה* ו אל תלמוד من اختلافهم ومنازعة بعضهم لبعض في كثير من *الأقوال* التي قالوها وجرت بينهم فيها المنازعات والوجه الثاني ان النقل هو ما كان في يد الأمة بأسرها ليس بينهم فيه خلف بل جميعهم متفق عليه لا يحتاج الى استخراج ولا استنباط ومتى وقع ذلك فيه او كان انما هو في يد قوم يسير فليس ينقل فانما هو رأي والوجه الثالث ما قدمنا ذكره من اختلاف اهل *الشام* وأهل العراق في الاشياء التي يلزم فيها ان كل واحد من الفريقين *مُكفر* للفريق الآخر فيما خالفه فيه ومُخرج له عن الدين .

Anexo VIII

Sa'adia Gaon, *Kitāb taḥsīl al- šarā'i'a al-sāmi'a*:

אני וגדת אלשראיע אלתי שרעהא אללה עז וגל עלי עבאדה קסמין אהדהמא שרע עקלי כאלצדק ואלעדל ומגאנבה אלתעדי ואלטלם ומא אשבה דלך. ואלאכר שרע סמעי כתפציל גז מן אלזמאו עלי גרה. ואעתזאל בעץ אלמסוסאת מדה מא אלדי יוסמא נגאסה ומא מאדל דלך. פאלקסם אלאול ידרכה אלמר בעקלה אלדי גרסה אללה פיה לאנה יגדה יסתחסן אלצדק ויסתקבכ אלכדב פלו לס תאת בה אלרסל לאדרכנאה בעקולנא. ואלקסם אלתאני לא ידרך אלא באלסמע (. .) (ואנ סביל דאלך אגמע אן יועלם מן אלרסאלה (....) ולו לס יאת בה כבר אלרסול לס יכון סביל אלי אדראכה. (Zucker, "Fragmentos of the *Kitāb taḥsīl al- šarā'i'a al-sāmi'a*", vol. XLI, N4, *A Quarterly for Jewish studies*, pp. 388-389)

AnexoIX

Sa'adia Gaon, *Kitāb taḥsīl al- šarā'i'a al-sāmi'a*:

ואקול < הם יקיסון > גסם עלי גסם תם חכם עלי חכם תם כלמה עלי כלמה תם מנולה עלי מנולה תם שריעה עלי שריעה ואקול פמן מקאיסתהם גסם עלי גסם מא געל בע <צהם > אן מא ילום אלרגאל ילום אלנסא. קאלו אן הדין אלשכצין אכין פמא לום הדא לדם אכתה. והם פקד וקפו עלי אלפרוק אלעשימה אלתי פרקת אלשרי < עה בין אלרגאל ואלא > נאת אנהם אוגבת קבול שהאדה אלרגאל לא אלנסא ונצב חכאם רגאלא לא נסאא. ואמלאך אלרגל ללמראה לא אלמראה לל <גל ואטלקת זואג רגל במ > רתין לא אלמראה ברגלין וחטר עלי אלרגל מראגעה מטלקתה בעד תוויגה בגרה לא עלי אלמראה מראגעה > אלרגל בעד תוויגה בגרהא

(Zucker, "Fragmentos of the *Kitāb taḥsīl al- šarā'i'a al-sāmi'a*", *Tarbiz*, vol. 41 pp. 399-44).

Anexo X

Qirqisānī, *Kitāb al-Anwār*, vol. 1, p. 105:

يقول القرقساني نصياً: " وَعَلَّمَ أَصْلَحَكَ اللهُ ان هذا الذي يعتلّ به هؤلاء المُحدثون (المبتدعون) من الرّبايين من النقل والناقله لم يكن يعتلّ به مَنْ تقدّم منهم ومن كان يُناظِرُ منهم لأصحابنا لم يكن يدفع القياس وانما هذا شيء أحدثه هؤلاء أعني النقل ودفع القياس وذلك لما أُعْيِيَهُمُ الحَيْثُ ولزمتهم الشّانعات ولم يجدوا في النظر قَرَجاً فَلَجُّوا الى هذا رجاءً ان يجدوا فيه مساعاً فنقضوا به أصول أصحابهم من حيث لم يقتنعوا والدليل على ما قلناه من ان الرّبايين القدماء لم يكونوا يدفعوا القياسَ وان أقاويلهم مَبْنِيَّةٌ عليه ما قلناه في ابتدائهم في تורת كهנים [بريיתא דא] بأن قالوا משלוש עשרה מדות התורה נדרשת...., فأولها קל וחומר الذي هو منشور في أكثر كلامهم ويستدلون به على اشياء كثيرة...

Anexo XI

Cita del carafá Yefet b. 'Eli:

תם נתבע דלך בדכר אצול אלאסתכראג וחדודה וטרקה פנקול אן אלדי לם יקל באל-אסתכראג מן אמתנא קום שואד יסירין מנהם
אלפיומי אנה מנע אלקיאס פי אלשרע ואתבת קול אצחאב אלמשנה ואלתלמוד אלדי נצבו מדאבהם מן אלאסתכראג כמא קאל
ומשלש עשרה מדות התורה נדרשת

(Citado por Zucker, "Fragments of the Kitab Tahsil", *Tarbiz*, vol. 41, pp. 374-375).